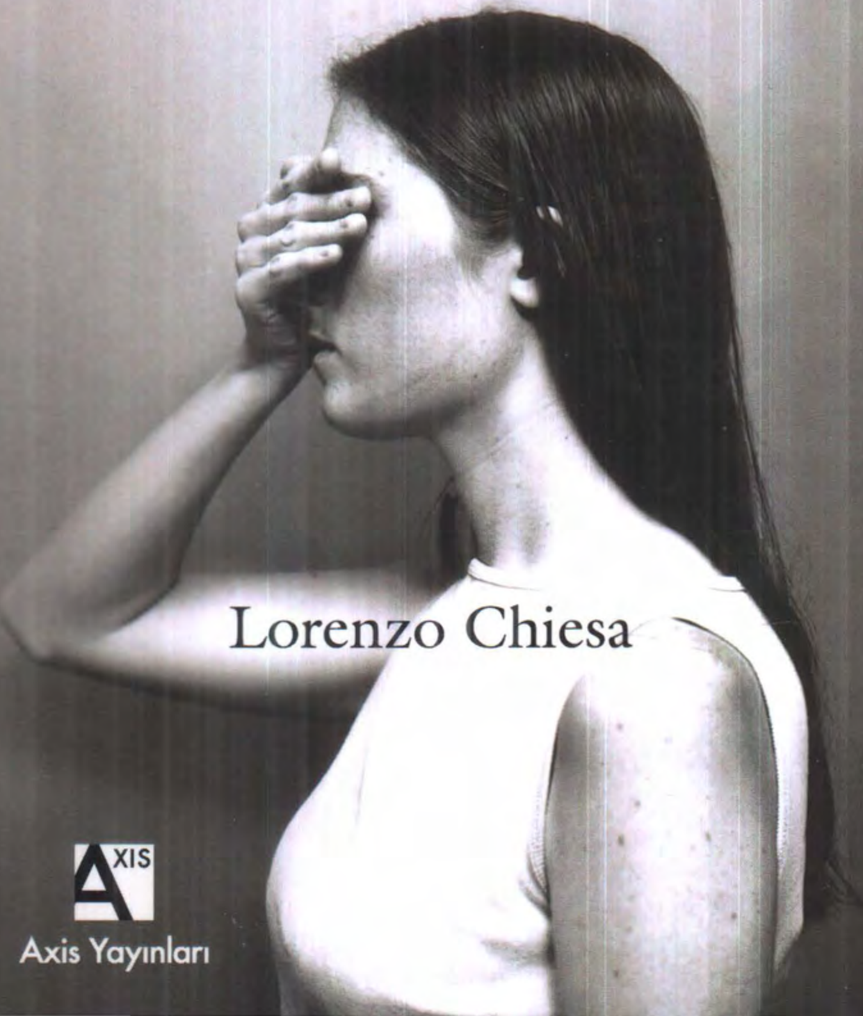
Öznelik ve Ötekilik

LACAN'IN FELSEFİ BİR OKUMASI



Lorenzo Chiesa

Axis Yayınları

Öznelik ve Ötekilik LACAN'IN FELSEFİ BİR OKUMASI Lorenzo Chiesa Axis Yayınları

Lorenzo Chiesa

Öznelik ve Ötekilik

Lacan'ın Felsefi Bir Okuması

Çeviren
Hakan Gürvit

Axis Yayınları

ÖZNELİK VE ÖTEKİLİK – LACAN'IN FELSEFİ BİR OKUMASI
Lorenzo Chiesa

Orijinal adı:
Subjectivity and Otherness – A Philosophical reading of Lacan (2007)
Bu metnin orijinali 2007 yılında The MIT Press tarafından Cambridge ve Londra'da yayımlanmıştır.

İngilizce orijinalinden çeviren: Hakan Gürvit
Editör: Özgür Öğütcen
Yayıma hazırlayanlar: Özgür Öğütcen

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan
Dizgi: DBY Ajans
Baskı ve Cilt: Egokitap
Matbaa Sertifika No: 51549

Axis Yayınları
Nisbetiye Mahallesi, Başlık Sokak, Tülin Apt., 8/15, Beşiktaş/İstanbul
e-posta: axis@axisyayinlari.com
Yayınevi Sertifika No: 42925

1. Basım: İstanbul, 2022
ISBN 978-605-80898-4-6

İçindekiler

III. KISIM
GERÇEĞİN ÖZNESİ

Sunuş

Özgür Öğütcen

Chiesa'nın kitabı gerçekten de hayranlık uyandırıcı bir ölçüde titizlikle oluşturulmuş bir entelektüel çabayı ifade ediyor. Onun Lacan'ı alımlayışı, çoğu durumda anlaşılması zor olan Lacancı kavramları başlangıç noktalarından itibaren adım adım ortaya sermesi, çok yetenekli bir filozofla karşı karşıya olduğumuzu hemen başından itibaren hissettiriyor. Lacan'da özne kavramının izlerini sürerken bunu üç Lacancı düzen İmgesel-Simgesel-Gerçek çerçevesinde yorumlayışı akademik Lacan yorumlarına oldukça güçlü bir itiraz oluşturuyor. İlk bölümlerdeki İmgesel tartışması aslında ego ve özne arasındaki gerilimli ilişkiyi özetlerken bir taraftan da felsefi düşüncenin olasılıkla ihtiyaç duyabileceği bir eksikliği gözler önüne seriyor ki ben bunu Lacan'ın sonraki dönemlerinden ödünç aldığım bir kavramla temsil etmeyi tercih ediyorum: yaşayan varlığın önce kendi imgesiyle sonra da dille karşılaşması. Aslında bu bir bölümleme olmaktan ziyade Lacan'ın en başta ortaya koyduğu İmgesel kavramının ne şekilde Simgesel ve Gerçek dolayımlarla iç içe geçtiğini bize gösteriyor. Chiesa'nın bu gözüpek çabası Lacan'ın teorisinin açık, kasti olarak tamamlanmamış doğasını tam da Gerçeğin ona damgasını vurmasıyla ilişkilendiriyor.

Genel olarak İmgesel içinde, özel olarak ise ayna evresinde şekillenmeye devam eden ego, kendisini özne ile olan ilişkisinde yanlış tanımaya mecbur kalıyor, ama aynı zamanda bu yanlış tanıma onun kimliğinin olmazsa olmaz başlangıç noktasını teşkil ediyor. Buradan Simgesele, dolayısıyla dilbilimsel gösteren ve gösterilene Lacan'ın eleştirel bir şekilde sahip çıkması ve onu klasik Saussurecü zincirlerinden kurtararak yapısalcılığı hem aşması hem de onu içermesi Lacan'ın kuramındaki diyalektik hareketi ortaya seriyor. Nihayetinde "harf" kavramını listeye eklediğinde dilin maddiliği konusu gündemde kalmaya devam ediyor; böylesi bir tanımlama Lacan'ı hem yapısalcılıktan hem de dilbilimden ayrıştırmamıza izin veriyor.

Özneliğin oldum olası kavranması zor olan doğası Chiesa'nın bu kapsamlı ve özgün metniyle birlikte kapılarını bize açmaya başlayacaktır diye düşünmeden edemiyor insan. Sonuçta Lacan'la, onu bir anti-filozof olarak kabul ederek ittifak içine giren düşünürler listesi sadece Alain Badiou ya da Zizek'le sınırlı değil, bundan çok daha uzun. Çünkü Lacan'ın dar manada salt bir psikanalitik teori ortaya koyduğunu ileri sürmek yanıltıcı olur, onun katkısı adına bireysel ve/veya toplumsal dediğimiz her ne varsa, üzerine kültür alanı ve bilimi de eklesek iyi olacak şekilde, derinden dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. İlk dönemlerindeki saldırganlık üzerine metinlerinden tutun da sonraki dönemlerdeki kapitalizm tanımlarına kadar Lacan hem politik bir düşünür olarak kavranmaya izin veren kaldıraç noktaları oluşturmuş hem de eleştirel düşüncenin üzerinde filizlenebileceği özne ve öznelik tanımlarını icat etmiştir. Chiesa hedefi tam on ikiden vurarak Lacan'ı paradoksal biçimde anti-filozof olarak tanımlarken, onu sistematik-kapalı bir *corpus* ortaya koyan klasik burjuva düşünürlerine dahil etmekten de sakınır. Bana kalırsa bu tür bir okuma Lacan'ı hem radikal bir toplumsal eleştirel düşünüre hem nörobiyolojinin indirgemeci olmayan bir tarzda kavranmasının anahtarını sunan bir tür bilimadamına hem de en sonunda

imkansızlığın teorisyeni sıfatıyla her türden alan teorisinin arka yüzündeki üretken psikanalist olmaya yakınlaştırıyor. Lacan'ın bitmek bilmez enerjisi, yazdıklarının ele geçmez doğası ve aslında bir taraftan da ileri düzeyde bir yalınlaştırıcı formelleştirme eğilimini barındırması Chiesa'nın Lacan yorumunda yakaladığını düşündüğüm noktalardan bazıları.

Okurlar bu kitabı okudukça Chiesa'nın ne kadar titiz ve özenli bir çalışma oluşturduğunu görecekler ve aynı şekilde kitabın Hakan Gürvit tarafından Chiesa'nınkine benzer bir özenle dilimize çevrildiğini de görecekler: birbirinde karşılığını bulan iki yoğun çaba.

Bu kitap vesilesiyle, Türkiye'de daha çok tartışılmasını umduğum iki alan olduğunu söyleyebilirim: özne/öznelik ve Ötekilik. Yaşadığımız ülkede radikal biçimde farklı olanın etiğine doğru bir adım atmaya çok ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Politik anlamda İmgesel hülyalara kapılmadan, antagonizmaları yok etmek için baskıcı yollara heves etmeden, radikal bir imkansızlığı bu saydığım alanlara dahil etmenin tek değil ama önemli bir yolunu Lacan'ın sunduğuna inanıyorum; işte Chiesa'nın kitabı da bu uğurda bir kilometre taşı olarak görülebilir.

Giriş

"Tüm bu söylediklerimle ne yapacaksınız? Küçük bir şeye kaydedip, ancak özel davetle gelinebilen suareler mi organize edeceksiniz? – Hey elimde bir Lacan kaydı var!"[1] XVII. Seminer'den alınma bu pasaj, Lacan'ın, öğretisinin er ya da geç küçümseyerek "üniversite söylemi" olarak adlandırdığı şeye katılabileceğinden gayet haberdar olduğunu göstermektedir. Ancak, o tarihte temel bir soru ortada duruyordu ve günümüzde de halen, en azından kısmen, ortada durmakta: Böylesi bir asimilasyon *hangi yolla* gerçekleşebilir? Yukarıdaki alaycı açıklamanın ifade ettiği kötümserliğe rağmen, artık biliyoruz ki akademik felsefe Lacan'ın eserini geri kazanırken aynı zamanda onun altüst edici gücünü muhafaza edebilmiştir. Tam da böylesi üretken bir uzlaşı temelinde, örneğin Badiou gibi titiz bir düşünür Lacan'ı Lacan'ın kendinden menkul "anti-filozof" rolünün izini sürerek okumaktadır ve çağdaş filozofların sadece "Lacan'ın anti-felsefesini duraksamadan çalışma cesaretini gösterenler"[2] olduklarını söylemekte tereddüt etmemiştir. Bunları söylemiş olmakla birlikte, geç kalmış bir "Lacan suareleri" modası ve eserine yönelik "*soft*" –veya

---

1 J. Lacan, *Le séminaire livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969–1970* (Paris: Seuil, 1991), s. 174.

2 A. Badiou, *Theoretical Writings* (Londra: Continuum, 2004), s. 119

sadece hatalı- bir yaklaşımın hegemonik olarak dayatılması riskinin günümüzde İngilizce konuşulan üniversite çevrelerinde her zamankinden daha fazla olduğuna inanıyorum.

Öyleyse, Lacan'ın özne teorisine yönelik bu incelemenin başlangıç noktası, bu kitabın başlangıcından sonuna kadar örtülü biçimde donandığı bir polemik programın açık ifadesiyle örtüşmelidir: Yakın dönemde bazı yorumcuların ileri sürdüklerinin tersine, Lacan'ın eserinin "yalın" bir tefsirinin –ki sıklıkla "dinamik kullanımına" karşıt olarak sorunsallaştırılan- zamanı *geçmemiştir*. Tam tersine, bazı akademik çevrelerin son zamanlarda Lacan'a vatandaşlık tanımalarına ve Lacancı çalışmalardaki güncel rönesansa rağmen, Lacan'ın (felsefi) alımlanışı şimdiye kadar tatmin edici olmaktan uzaktı, öyle ki insanın ciddi bir tefsirin en nihayetinde, şimdi *başlayabileceğini* söyleyesi geliyor...

Lacan okunamaz olmakla nam salmıştır ve anlaşılması tartışmasız bir şekilde zor olsa da, haklı olarak farkına varıldığı gibi belki de *o kadar* zor değildir. Elinizdeki çalışma, Lacan'ın sınır tanımaz stili ve açıkça çelişkili ifadeleri üzerine bitmez tükenmez dokundurmaların genellikle bir zihinsel tembelliğin mazeretlerinden başka bir şey olmadığını söyleyen rahatsız edici varsayımdan güdülenmektedir, henüz daha Badiou'nun sözettiği "duraksamayan cesareti" bulamamış düşüncesiz eleştirmen, hiç olmazsa Lacan'ın arkadaşlarından ikisinin gösterdiği entelektüel dürüstlüğü gösterecek tevazuya sahip olmalıdır: Lévi-Strauss'un itiraf ettiği gibi, Lacan'ın teorilerinin önemini hissetmesine rağmen, "Her şeyi beş altı kez okumak zorundaydım. Merleau-Ponty'yle birlikte bunu konuşurduk ve zamanımız olmadığına karar verdik."[3] İlginçtir ki "Lacan'ın nüfuz edilemezliğine" (beş altı kez okuduktan sonra bile) ilişkin bir konum iki birbirine zıt akademisyen grubu tarafından benimsenmiştir: İflah olmaz *anti*-Lacancılar için, Chomsky'nin söylediği gibi, "Lacan

3 Alıntılayan E. Roudinesco, *Jacques Lacan* (New York: Columbia University Press, 1997), s. 211.

bilinçli bir şarlatandır,"[4] oysaki peşinen Lacan taraftarı olanlar için ise Lacan coşkun ve yarı meczup bir şekilde yorumlanması gereken bir tür peygamberdir. Her iki durumda da semptomatik olarak reddedilen temel hipotez, eğer bu bir varsayım değilse, Lacan'ın paradoksal biçimde *sistematik* bir düşünür olduğudur.

Žižek'in Kartezyen özne savunmasını başka kelimelerle ifade etmek gerekirse, Lacan'ın "açık sisteminin" reddinin "günümüzün akademik çevrelerinde çatışmakta olan tüm [veya en azından bazı] tarafların sessiz bir antlaşması" olduğu ileri sürülebilir.[5] "Lacan yanlısı" tefsire yapılan bu son çağrı Lacan'ın herhangi bir titiz yorumunun küçümsemeyle yanından dolaşarak, Lacan'ın eserinin tam da bu problematik yönünün görmezden gelinmesini teşvik etmiş olmaktadır. Muhakkak ki keşfedilmeyi bekleyen bir "hakiki" Lacan olduğunu ileri sürmek safdillik olacaktır; eserinin bilinmezliklerini azaltmak onları ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Ancak, her şeyden önce Lacan'ın –zekice tasarlanmış ve kendi içine kapalı *pas-à-lire*'inde (okunamazlığında), metinsel veya klinik, "vahşi yorum"a yönelik bir onamı tespit etmekten kaçınmalıyız. (Lacan'ın Dostoyevski'nin "Tanrı öldüyse herşey mübahtır"[6] sözüne yönelik derin hoşnutsuzluğu iyi bilinir ve bunu unutmanın affedilecek yönü yoktur...)

Öyleyse Lacan niye *paradoksal biçimde* sistematik bir düşünürdür? Çünkü Lacan son derece ayrıntılı ve tutarlı bir teori formüle etmesine rağmen, bunu bize devam-eden-bir-çalışma şeklinde sunmaya karar verir; yani bitmiş, kendi içsel sorularından kurtulmuş, içinde çıkmazları olmayan, "kapalı" ve sessizlikle karşılanan tamamlanmış bir felsefi sistem olarak sunmaz (*Écrits*'de ve diğer yazılı makalelerinde olduğu gibi); bunun yerine sürekliliği olan, verimli tartışmalara yol açan (Seminerlerinde olduğu gibi) ve şüpheden azade olmayan bir

4 N. Chomsky, "An Interview," *Radical Philosophy* 53 (Sonbahar 1989), s. 32.

5 S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (Londra ve New York: Verso, 1999), s. 2.

6 Örneğin, bkz., *Le séminaire livre XVII*, s. 139.

metindir bu. Her şeyden öte bu, aynı zamanda Lacan'ın kendisini gayet uygun bir şekilde "anti-filozof" olarak tanımlayabilmesinin da nedenidir; "felsefe, bir yandan bilimlerin metodolojisinin büyük bir kısmını kullanırken diğer yandan da sonuçlarındaki bitmemişliği örtbas etmeye eğilimlidir [ve] bitmemişliği kaldırabilecek bilimsel yeteneğe haiz değildir"[7] şeklindeki ifadesiyle tüm felsefi sistemlerin saklı tarafını da teşhir etmiş olur. Buna paralel olarak, bu bakış açısından, bir anti-filozof nihayetinde bir filozofa göre daha "bilimseldir" demek gerekir.

Arkaplandaki böylesi tartışmalara ve anlaşmazlıklara karşın, elinizdeki bu kitabın başlıca amacı Jacques Lacan'ın eserlerinde öznelik kavramının evrimini analiz etmektir. Daha açık söylersek, bu kitap Lacancı öznenin İmgesel, Simgesel ve Gerçek[8] üç düzene göre ötekilikle zorunlu ilişkisi içinde ayrıntılı bir okumasını gerçekleştirmeye gayret etmektedir. Bu çalışmanın anlamlı bir kısmı 1956 ve 1963 yılları arasında Gerçeğin (öteki) öznesi kavramının doğuşuyla ayrıntılı bir yüzleşmeye ayrılmışsa da, her şeye rağmen niyetim Lacan'ın özne teorisininin kronolojik gelişimini, imgesel öznenin bilgisinin (*connaissance*)* paranoyak statüsü üzerine 1930'lardaki ilk yazılarından, 1970'lerin ortalarındaki gerçek öznenin semptomuyla özdeşleşmesi üzerine nihai formülasyonlarına doğru izlemektir.

---

7 B. Burgoyne, "From the Letter to the Matheme," *The Cambridge Companion to Lacan* içinde, ed. J.-M. Rabaté (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 72.

8 Sıfat şeklindeki sıradan kullanımlarından isim olarak kullanımlarını daha iyi ayırt edebilmek amacıyla, bundan sonra, "İmgesel," "Simgesel" ve "Gerçek"i, Lacan'ın büyük harfle yazmadığı dikkate değer istisnalar dışında, daima büyük harfle yazacağım.

* Lacan'da bilgi, yani İngilizcesiyle *knowledge* ikiye ayrılır: *connaissance* ve *savoir* olarak. *Connaissance* imgesel düzene ait olan bilgi iken, *savoir* ise simgesel düzene aittir. Başka bir ifadeyle, *connaissance* egonun bilgisi iken *savoir* öznenin bilgisidir. Bilinçdışı bilginin, yani *savoir* denilen bilginin mutlaka özne tarafından bilinmesi gerekmez, bu aynı zamanda *öznesiz bir bilgidir*, kısacası bu anlamda bilinçdışı bilgidir ve psikanaliz sürecinde bu bilgi açığa çıkar. Özne ve bu bilinçdışı bilgi birbirinden ayrı oldukları için mutlak bir bilgi ise söz konusu değildir. [ed.n.]

Bir yandan, Lacan'ın özne incelemesini üç birbirini izleyen evreye (1930'lar ve 40'ların imgesel özneliği; 1950'lerin simgesel özneliği; 1960'lar ve 70'lerin gerçek özneliği) ayırmak açıkça mümkünse de, diğer yandan bu kitabın temel ilgisi bu görünüşte birbirleriyle uyumsuz evrelerin altında yatan *sürekliliği* vurgulamaktır. Lacan'da "eski" özne teorilerinden her biri giderek karmaşıklaşan genel bir psikanalitik söylem perspektifinden "yeni" bir ayrıntılandırma çerçevesinde tekrar ele alınır ve temel ilkeleri geriye dönük olarak –genellikle yadsınmadan- yeniden değerlendirilir.

Böylelikle, ayna evresi adı verilen şeyin öznenin yabancılaşmış imgesel kimliğindeki merkeziliği (1. Bölüm'de değinilen) sonradan öznenin simgesel özdeşleşmesinin (2. Bölüm'de analiz edilen) ön koşulu olarak Freud'un Oidipus kompleksinin dilbilimsel yeniden keşfinin altında sınıflandırılır. Benzer şekilde 3. Bölüm'de analiz edeceğimiz gibi, Simgesele indirgenemeyecek olan Gerçeğin tökezletici engeli karşısında ölçülmeye başlandığında, gösterenin simgesel öznesinin görünürlüğü hem korunur hem de yeniden değerlendirilir. Aynı şey özne karşısında ötekiliğin rolü için de söylenebilir: İmgesel ötekinin işlevi giderek simgesel Ötekinin altında sınıflanır ve Ötekinin kendine yeterliliği ise simgesel ve gerçek ötekiliğin gerekli etkileşimi açısından yeniden düşünülür; yine de aynı zamanda bu yeni bağlamsallaştırmalar imgesel öteki ve simgesel Ötekinin orijinal özelliklerinin büyük bölümünü korumalarını engellemez.

"'Öyleyse, özneden ne haber? Nerede o?'... Bunu soran bir filozof olduğu için... Cevap veresim geldi: 'Bu soruyu size geri çeviriyorum, bu noktada kürsüyü filozoflara bırakıyorum. Ne de olsa, bütün işin bana kalması adil değil.' Özne kavramı muhakkak ki Freudcu deneyimden başlayarak revizyona muhtaçtır."[9]

---

9 J. Lacan, *Le séminaire livre V, Les formations de l'inconscient*, 1957-1958 (Paris: Seuil, 1998), s. 47-48.

Freud'un buluşları temelinde Lacan devrimci bir özne teorisinin anahatlarını çizer ve felsefeye karşı aralıksız saldırılarına rağmen, çığır açıcı incelemelerinin üzerine koyabilmesi için felsefeyi tekrar tekrar psikanalizle işbirliğine davet eder. Bu çağrı ne yazık ki büyük ölçüde duymazdan gelinir. Bu bakımdan Derrida'nın tepkisi paradigmatiktir; Lacan'ı hatalı bir şekilde sözde bir mevcudiyet metafiziğini yeniden tanıtan gerici bir "fallogosantrik" özneyi savunmakla eleştirdiği ve Lacan'ın teorisini tereddütsüz bir şekilde bir "sistem" olarak adlandırdığı halde yine de böylesi bir "sistem"i teşhir etmeyi gereksiz bulur.[10] Bu kitap, özellikle de çağdaş Avrupa felsefesinde öznenin geri dönüşü üzerine yakın tarihli ve yaygın tartışmaların ışığında, Lacan'ın öznelik teorisinin yaratıcı bir referans noktası olarak -hiç bir yapısalcı veya post-yapısalcı "öznenin ölümü" söylemi ile tüketilemememiş- yeniden değerlendirilmesi ve dahası dikkatli bir şekilde açımlanması gerektiği karşıt önermesinden hareket etmektedir.

Öyleyse *Lacancı* özneden ne haber? Nerede o? Çok genel terimlerle, erken 1960'ların sonrasında Lacan'ın öznesinin, *aktif* olarak yüzleşilmesi ve üstlenilmesi gereken indirgenemez bir eksikliğe -içkin bir açmaz *ve* Simgeselin önkoşulu olarak gerçek öteki- karşılık geldiği ileri sürülebilir. Dolayısıyla, bu öznelik kavramı, kendini "güvenli bir mesafeden" kaybolmakta olan maddesiz bir öznenin konturlarını çizmeyle sınırlayan herhangi bir felsefeyle -yapıbozumcu *doksa*dan Lacan'ın bazı hatalı okumalarına[11] kadar- derinden uyum-

---

10 J. Derrida, "Le facteur de la vérité," *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) içinde, s. 462. J.-L. Nancy ve P. Lacoue-Labarth çok benzer bir duruş alırlar: Lacan üzerine olan kitaplarını tanıtırken, "burada... Lacan'ın eserinin eksiksiz ve sistematik bir 'yorumu' fikrine veya ufkuna dair... hiçbir varsayım yoktur" demekteler (*The Title of the Letter* [Albany: State University of New York Press, 1992], s.1-2).

11 Lacan'ın öznelik kavramının Derridacı yapıbozumu ile büyük ölçüde uyumlu olduğunu ileri süren bir okuma için P.-A. Rovatti'nin çalışmalarına, özellikle de *Abitare la distanza*'ya (Milan: Feltrinelli, 1994) bakınız.

suzdur: Lacan saf negatif bir anın üstlenilmesi ve aşılmasını varsaysa da, Lacancı özne bir *özneleşmiş* eksikliktir, *eksikliği olan* özne veya imkansızlığın öznesi değil. Son bölümde göreceğimiz gibi, bu durum hem çocuğun simgesel düzene girişi düzeyinde -saf biçimde negatif eksiklik talebinin tersine çevrilip varlıkta-ki-eksik olarak arzunun varlığına pozitivize edildiği an- hem de eksikliğin "daha derin" üstlenilmesi olarak kavranan psikanalitik tedavinin sonu düzeyinde geçerlidir.

Elinizdeki bu kitap, öncelikle kendi Oidipus kompleksini başarıyla çözüp "normal" bir simgesel özdeşleşmeye ulaşan özne ile ilgilidir. Bu yaklaşımın en kayda değer sonucu Lacan'ın geliştirdiği klinik kategorilerden çıkarsadığı farklı öznelik modelleri arasında ayrıntılı bir karşılaştırmanın mümkün olamayacak olmasıdır; bu durum özellikle de iki nevroz türünün (histeri ve obsesyonel nevroz) ayrıştırılması ve her ikisinin de sapkınlığın karşısında konumlandırılması için geçerlidir. Diğer yandan, başarılı özneleşmeyi onun tam bir başarısızlığından bariz bir şekilde ayırma gereksinimi Lacan'ın eserinde psikoz kavramının evrilme biçiminin derinlemesine bir değerlendirmesini zorunlu kılacaktır.

Kendimi "normal" özneyi çalışmakla sınırlamayı seçmemin iki temel nedeni var: Birincisi, spesifik klinik durumlara ilişkin herhangi bir teorik iddianın uygun psikanalitik deneyimle desteklenmesi gerekliliği inancı -ki ben buna sahip değilim ve her durumda klinikten gelecek deliller bir felsefe kitabının kapsamının ötesinde olacaktır. Burada okuyucuya hatırlatılmalıdır ki Lacan ne zaman bir klinik ayrımı irdelese, örneğin özneliğin nevrotik ve sapkın biçimlerinin ayrımını, daima şaşmaz biçimde olgu çalışmalarından yararlanır; tartışmasız önemlerine rağmen böyle durumlarda felsefi, saf biçimde soyut formülasyonlar genellikle marjinal belirlemelere sınırlanacaklardır.

İkincisi ve daha önemlisi ise, bu kitap Lacan'ın "normal" bir öznenin varlığını giderek daha fazla sorguladığını kabullenmektedir.

"Normallik" ve "anormalliğin" sınırları giderek bulanıklaşır, böylelikle ilkinin arandığı her durum kaçınılmaz olarak ikincisine çıkar. Bir anlamda, Lacan'ın, özneleşmenin "standart" versiyonu bir "zorunlu nevrotikleştirme" adı verilebilecek durumla örtüşmeye başladıkça "normalliği" geride bıraktığı söylenebilir.[12] Yine de nevrozun bu evrenselleşmesi tek başına "standart" öznenin "anormal" yönünü açıklamaya yetmez. 4. Bölüm'ün başında yakından inceleyeceğimiz gibi, simgesel Ötekindeki yapısal eksikliğin edinilmesinden sonra, Lacan aynı zamanda her öznenin potansiyel olarak psikotik olduğuna ve bu durumlarını ancak epifenomenal olan bir "sütür/dikiş" aracılığıyla önleyebileceklerine inanır. Simgesel yapı açısından psikoz mantıksal olarak "normalliği" önceler. Buna ek olarak, Lacan ilerleyen dönemlerde sapkınlığı (kapitalist söylem olarak özetlenen) genel bir hegemonik toplumsal yapı olarak değerlendirir, diğer yandan ise Oidipus kompleksinin "standart" nevrotik çözümü bizzat, Ötekindeki eksikliğin üzerinin örtülmesi anlamına gelen bir "*père-version*"'dur.[13] Uzun lafın kısası, Lacan'ın eserinde "normal" bir öznenin doğru biçimde sınırlandırılmasının git gide zor hale gelmesi, Lacan için "normalliğe" zorunlu olarak nevroz, sapkınlık ve hatta psikozun katıldığının fark edilmesiyle telafi edilir.

Bu noktada arzu kavramının değişimleri örnek gösterilebilir: V. ve VI. seminerler boyunca, dalgalanmalar olmakla birlikte, Lacan alttan alta hala "normal" bir arzu fikrine inanıyor gibi görünüyor, ki bu normal arzu fikrine değiniyor ama tam olarak açıklamıyor.[14] Buradaki "normal" arzu kesinlikle nevrotik arzuya karşıt olarak

---

12 Bkz. M. Safouan, *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan,* 1953-1963 (Paris: Fayard, 2001), s. 135.

13 Bu, nevroz ve sapkınlık arasındaki farkın Lacan'ın geç dönem eserlerinde ortadan kalktığı anlamına gelmez. (Lacan'ın Fransızcada benzer seslere dayanan kelime oyunlarından biri: perversion ve *père-version (baba- versiyonu).* [ç.n.])

14 Bkz. örn., VI. Seminer, "Le désir et son interpretation," 1958-1959, 3 Haziran 1959'daki yayınlanmamış dersi.

konumlanmıştır -nevrotik arzu Ötekinin talebine tabi olduğu kadarıyla- ve bu haliyle "saf" arzudan daha iyi tanımlanamamış olan kavramla üstü kapalı olarak örtüşmektedir. VII. Seminer'de "saf" arzu açık bir şekilde "trajik" arzu olarak varsayıldığında, Lacan bizzat kendisinin "normal" ve "trajik" arzuları örtük olarak özdeşleştirmesini yeniden değerlendirmek zorunda kalır. Bu noktadan sonra normal arzu daima daha açık bir şekilde nevrotik arzu ile ilişkilendirilecek ve nevrotik özne normalize edilecektir.

Bu belirlemeleri akılda tutarak, bu kitabın I. Kısmı İmgeselin öznesi üzerine odaklanır ve egonun Lacan tarafından imgesel bir işlev olarak tanımlanmaya başlanma biçiminin titiz bir açıklamasını sunar. Ego, öznenin imgesel ötekideki yabancılaştırıcı özdeşleşmesine karşılık gelir ve onun narsisistik-yansıyan [*specular*]* doğası göz önüne alındığında bilinçdışının öznesiyle karıştırılmamalıdır. Böylesi bir imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşme, bizzat öznenin ortadan kaldırılamaz bir ön koşulu olsa da onun düpedüz (kendini) yıkıcı eğilimleri yine de sadece öznenin ego-idealinin simgesel failliğini içselleştirmesiyle aşılabilir. Buradaki amacım Lacan'ın anti-Darwinci duruşuna göre, öznenin hastalıklı İmgeselinin nasıl öncelikle ve en başta insanın -tesadüfen başarılı- "*dis*-adaptif" evriminin kanıtı olma biçimini vurgulamaktır. Bu genel temelden yola çıkarak, bu kısımda aynı zamanda, Hegelci diyalektiği etolojik ve psikolojik deneylerden edinilen delillerle ustalıkla birleştirerek hem çocuğun psikososyal gelişiminin kronolojik "evreleri"ne akla yatkın bir psikolojik açıklama, hem de bilinçdışının kısmen de olsa

İngilizcesi "specular", Fransızcası "spéculaire" olan bu kelime Lacan'ın metinlerinde geçen önemli terimlerden biridir. Bu terimi Türkçeye "yansıyan" olarak çevirmek uygun görünmektedir. Lacan'da "specular image" bir kişinin kendi bedeninin aynadaki yansımasına verilen addır, ki böylece ***kendisi*** ve ***yansıyan imgesi*** olarak iki farklı imge oluşur, kişi hem kendisidir hem de aynı zamanda yansıyan imgesidir. Daha sonra bebek bu yansıyan imgesiyle özdeşleşecek ve ayna evresi içinde ego oluşmaya başlayacaktır. Başka bir bebek ya da yetişkin de bebek için onun *specular*/yansıyan imgesi işlevini görebilir. [ed.n.]

temel olarak simgesel bir yapı olarak tematizasyonunu sunan Lacan'ın erken dönem metni "Ailevi Kompleksler" [*Les complexes familiaux*] (1938) ile sistematik bir yüzleşmeye kalkışıyorum.

II. Kısım Simgesel'in öznesinin sistematik bir analizini içeriyor. Lacan tek ve aynı hareketle özneliği bir yapı olarak kavranan dille, insan kültürünün yasal dokusu olarak simgesel düzenle ve Freudcu bilinçdışıyla ilişkilendirilir. İlk bölüm her şeyin ötesinde, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" diyen ünlü Lacancı düsturun araştırılması ile ilgileniyor. Burada, bilinçdışının bir *dil* gibi eklemlenmiş olduğu halde neden sıradan bilinçli söylemle aynı *olmadığını* göstermeye gayret ediyorum. Bu yüzleşmeden sonra, ikinci bölüm öznenin toplumun temel Yasası olarak Simgesel'e aktif girişini ve bu girişten önce nasıl çocuğun tümüyle Ötekine tabi olduğunun Lacan tarafından açıklanmasını ayrıntısıyla inceliyor. Burası aynı zamanda, IV. ve V. Seminer'in yakın bir okumasıyla iştigal ederek, Lacan'ın Oidipus kompleksini dilbilimsel olarak derinlemesine yeniden düşünmesinin değerlendirildiği yer olacak; birbirini izleyen bütün teorik yeniliklere rağmen -ki en dikkat çekici olanı Gerçeğe verilen üstünlüktür- bu seminerlerde yapılan şey, Lacan'ın özne-nesne ilişkilerini doğru bir şekilde kavramak üzere üç eksiklik türüne (hüsran, mahrumiyet, kastrasyon [*frustration, privation, castration*]) dair geniş kapsamlı tartışmasının, teorisinin en önemli dönüm noktalarını temsil etmesidir.[15]

Her ne kadar, yapısal dilbilimin Lacancı psikanaliz üzerindeki etkisinin ve "kapitone noktası", "Baba-nın-Adı" ve "fallus" gibi çetrefil kavramların -şu ya da bu düzeyde ikna edici- tanımlarının sayısız giriş kitabında zaten erişilebilir olduğu kuşkusuz bir gerçekse de

15 Bkz., örn., IX. Seminer, "L'identification," 1961-1962, yayınlanmamış (özellikle, 28 Şubat 1962 ve 7 Mart 1962 dersleri)'nde ele alındığı biçimiyle özdeşleşme meselesine ilişkin üç çeşit eksikliğin kalıcı anlamlılığı ve *Le seminaire livre X. L'angoisse,* 1962-1963 (Paris: Seuil, 2004)'te özellikle s. 55-68'de kaygı yönünden kastrasyonun merkeziliği.

bu kitabın II. kısmının orijinalliği, bu kavramların bir dizi problematik sorunun çevresinde sistematik olarak bütünleşme biçimlerini daha ayrıntılı bir şekilde aydınlatma girişimidir. Bilinçli-ardzamanlı [*conscious-diachronic*] ve bilinçdışı-eşzamanlı [*unconscious-synchronic*] metonimi arasındaki farklılık nedir? Metaforun niye aynı zamanda bir dikey kapitone noktasını temsil ettiği söylenmektedir? Baba-nın-Adı ve fallus arasındaki farklılığı uygun bir şekilde, tam olarak belirleyecek bir yol var mıdır?

III. Kısım kitabın en geniş kısmını oluşturmakta ve Gerçeğin öznesine değinmektedir; daha spesifik olarak, simgesel Ötekinin yapısal olarak tamamlanmamış olduğunu kavradıktan sonra, Lacan'ın giderek -ve hiç de tereddütler olmaksızın değil- bilinçdışının öznesi teorisini, Gerçeğin Simgeseldeki artığı nesne *a*'dan çözülemez olan temel fantazi kavramı üzerinde yeniden organize ettiğini göstermeye girişmektedir. Diğer bir deyişle, özne artık "gerçek ile gösteren arasında bir ara terim" olarak kavranır.[16] İlk bölüm "Ötekinin Ötekisi yoktur" formülünün ayrıntılı bir analiziyle başlamakta ve Lacan'ın bu durumda, aşkın [*transcendent*] "Ötekinin Ötekisi"ne, yani "gösterenlerin göstereni" olarak "Baba-nın-Adı"na olan daha önceki "yapısalcı" yaslanmasını radikal olarak tersine çevirdiği önerisinin kuvvetli bir taraftarı olarak tartışmaktadır. Bu inceleme, 1950'lerin sonundaki Gerçek düzenin değişmekte olan statüsünün titiz bir irdelenmesi ile paralel gitmektedir; Lacan için simgesel Ötekinin "delinmesi"nin, diğerleri arasında, en sonunda Gerçeği daha doğrudan ve ikna edici bir şekilde tematize etme gereksiniminin sonucu olduğu akla yatkın bir şekilde tartışılabilir. Burada analizimin odağı, çelişkili ifadeleri onu "iki Lacan arasında" olarak değerlendirmemize izin veren VII. Seminer'in üretken tutarsızlıkları olacaktır. Bu değerlendirmelerden yola çıkan ikinci bölüm Gerçeğin öznesini

16 J. Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis,* 1959-1960 (Londra: Routledge, 1992), s. 129 (çeviri bana ait).

temel fantazinin öznesi olarak inceler, sonra da Lacan'ın nasıl gerçek eksikliği kolektif (ideolojik) fantazi boyutunun ötesinde bireysel olarak özneleştirmeyi önerdiği sorusunu ortaya atar. Bu öncelikle dürtü (ölüm) ve arzu kavramlarının, Gerçeğin bir kalıntısı ve hatırlatıcısı* olarak nesne *a* odak noktası çevresinde incelenmelerini içermektedir (burada V., VI. ve X. seminerlerden temel önemdeki pasajlar titiz bir şekilde analiz edilecektir) ve nihayet son iki bölümde yolumuz *jouissance*'ın "acıdaki hazzının" başlıca öznenin nesne *a*'dan yapısal olarak hazzetmesi olarak kavranması meselesine çıkacaktır.

Bu kitap Lacan'ın X. Seminer sonrası öğretisinin öncelikle ve en başta *jouissance* başlığı altında adlandırılması gerektiğini ve böylesi bir sınıflamanın onun geç dönem Gerçeğin öznesi teorisini ele alan herhangi bir ciddi değerlendirmenin, temel olarak etik ve politik nitelikteki meselelerden ayrıştırılmasını imkânsız kılacağını ön koşul olarak kabul etmektedir. Son bölümler bir *ex nihilo*** etiği olarak psikanalizin etiğinin yenilikçi estetik ve ontolojik koordinatlarına olduğu gibi, onunla ilişkili "saf" arzu açmazına ve onun *jouissance*'ın sınırları-çiğnemeyen bir şekilde bireyleşmesi aracılığıyla muhtemel ilgası konularına kayda değer bir dikkat hasretse de, bu bölümlerin gelecek araştırmalar için sadece bir platform ama yine de zaruri bir platform oldukları gerçeğinin tabii ki gayet farkındayım.

"Hiçbir şey o ayrıştıran güçlü eklemleyici zorunluluktan [Freud'un metinleri] damgalanmadan kurtulamaz. Tam da bu, açık, boşluklu fakat yine de bir zorunluluğu ima ettiği yerlerin farkedilmesi söylemini bu kadar anlamlı kılmaktadır."[17] Bu gözlem Lacan'ı, Freud'un

---

* Yazar burada İngilizcedeki "remainder" [kalıntı] ve "reminder" [hatırlatıcı] kelimelerinin ses benzerliği üzerinden kelime oyunu yapmakta. [ç.n.])

** *Ex nihilo* hiçlikten hiçliğin ortaya çıkması ya da yaradılışın bir hiçliğin içinden başlayarak oluşması anlamındaki teolojik ifadeye gönderme yapmaktadır; örneğin "Tanrı ex nihilo biçimde, hiçbir şey yokken bir şeyi ya da her şeyi yarattı" dendiğinde olduğu gibi. [ed.n.]

17 A.g.e., s. 101.

eserine olan tefsir yaklaşımının temel bir metodolojik ilkesini aşikar kılmak amacıyla başka bir yere götürür: "Hatta Freud'da örtük olan herhangi bir şeyi yorumlamak bile benim gözümde meşrudur."[18] Benzer bir şekilde, Lacan'ın kendi eserinin herhangi titiz bir yorumu eşit derecede meşru olan bir "boşlukları doldurma"yı gerektirir: Bu nokta tam da adanmış bir tefsir okumasının uygunluğunu belirgin bir yaratıcılıkla gösterdiği noktadır.

Lacan'ın psikanalitik kurulu düzene yönelik altüst ediciliğini daima Freudcu devrimin hakiki ruhuna "geri dönüş" savıyla savunduğu iyi bilinir. Gerçi aynı zamanda su götürmez bir şekilde psikanalizin yeniden keşfi üzerine çalışmaktadır. Buradaki açmaz ancak görünür durumdadır: Yenilikçi katkıları öncelikle ve en başta psikanalizin babasının yazılarının titiz bir okumasına dayanır; Lacan'ın yaratıcı ilaveleri, Freud'un eserindeki tıkanıklıklarla inatçı bir şekilde yüzleşmek ve onları aşmaktan kaynaklanır. Aynı şekilde, "adanmış" Lacancıların *Lacan'a dönme* ihtiyacını kabullenmeleri için tam zamanı.[19] Tabii ki böyle bir dönüş eserini dogmatikleştirmeyi amaçlamamalıdır -gerçekten de onun feminist/kültürel/sinema çalışmalarındaki "*soft*" dogmatizasyonuna *karşıt* olarak çok farklı bağlamlarda "dinamik kullanımını" desteklemek esastır- ne olursa olsun, vazgeçilmez olan, Lacancı kavramların, bu disiplinlerarası gayreti düzgün bir biçimde (yeniden) yönlendirmek amaçlı ayrıntılı bir analizidir; büyük ihtimalle bu çaba, aynı zamanda bu kavramların başlangıçta göründüklerinden çok daha az anlaşılmaz olduklarını gösterecektir. Toparlamak adına, tam da Lacan'ın *açık*

---

18 J. Lacan, *The Seminar. Book III. The Psychoses,* 1955-56 (Londra: Routledge, 1993), s.180.

19 "Günümüzde Lacan'ın [Freud'un keşfini] yeniden keşfi rutin kullanımı nedeniyle giderek aksatılmıştır ve yeniden keşif için yeniden bir yer bulmak bizim görevimiz olacaktır" (J.-A. Miller, "I sei paradigmi del godimento," *I paradigmi del godimento* içinde [Roma: Astrolabio, 2001], s.36).

eserine sevgi dolu bir sadakat ve yaygınlaşmasıyla ahenk içinde olması gereken teorik saygınlık adına, Lacan'ın eserinin titiz bir tefsirinde ayak diremek önemlidir.

I. KISIM

İMGESEL (ÖTEKİNİN) ÖZNESİ

Tanrı onlara gözler vermiş ki göremesinler.
Yeşaya 29:10

I. Bölüm
İmgesel (Ötekinin) Öznesi

1.1 Giriş: Özne ve Ego

Lacan'ın özne teorisi, "kendini-cezalandırma paranoyası" (1932) üzerine olan doktora tezinin yayınlanması ve Paris'teki Saint Anne Hastanesi'ndeki ünlü seminerinin başlaması (1953) arasındaki yıllarda geliştirildiği haliyle, öznenin imgesel boyutu çevresinde döner. Bu, birçok değişikliğe rağmen Lacan'ın izleyen tüm öznelik teorilerinde kalacak olan, temel, aprioristik bir ayrıma dayanır: Ego imgesel bir inşadır ve bilinçdışının öznesinden ayrıştırılmalıdır. Lacan'ın I. Seminer'de kesin surette belirttiği gibi: "Eğer *ego* imgesel bir işlevse o zaman özne ile karıştırılmamalıdır." [1] Bu dolambaçsız ifadeden açıkça iki öğe belirmektedir: (1) Özne İmgesele sınırlanamaz; (2) imgesel işlev *olarak* egonun çalışma biçimi kavranmalıdır ki kazara (bilinçdışının) öznesi ile karıştırılmasın. Burada örtük kalan, fakat başka yerlerde açıkça ifade edilen üçüncü bir temel çıkarımı da yapmak gerekiyor: Öznenin bir imgesel işlev *olarak* ego ile "karıştırılmaması" gerektiği gerçeği onların ilişkisiz oldukları anlamına

1 *The Seminar of Jacques Lacan. Book I, Freud's Papers on Technique,* 1953-1954 (New York: Norton, 1988), s. 193.

gelmez. Tersine, Lacan'ın başlıca amacı, bir taraftan öznenin kendi imgesel boyutuna indirgenemeyeceğini tartışırken, diğer yandan egonun öznenin *gerekli* bir imgesel işlevi olmaktan başka bir şey olmadığını göstermektir.

Lacan'ın erken dönem çalışmalarında tanımlandığı şekliyle İmgeselin öznesine ayrılan bu bölümde, başlıca niyetim egonun nasıl imgesel bir işlev olarak tanımlandığının kesin bir açıklamasını ortaya koymaktır. Tartışmamın başında ilk özne teorisinde, Lacan'ın egoya indirgenemeyecek olan bilinçdışının öznesinin yapısının sınırlarını çizmektense, egonun işlev görme biçimini açığa çıkarmakla ilgilendiğini eklemek önemli: Özne ancak egoya atfedilenin sonucu olarak negatif bir tarzda, dolaylı olarak ortaya çıkacaktır. Aslında Lacan, ancak 1950'lerin ortalarında, araştırma eksenini İmgesel düzenden Simgesel düzene kaydıracak olan yeni öznelik teorisi bağlamında bilinçdışının öznesini doğrudan ele alacaktır. O tarihten sonra, Gerçek düzenin daha sonradan 1960'ların başında kazanacağı üstünlüğe rağmen, bilinçdışının öznesi Lacan'ın öznelik teorisinin merkezi olmaya devam edecektir.

Eğer bir yandan, Lacan'ın erken dönem çalışmalarında, ego ve bilinçdışının öznesi arasındaki ayrım, işaret ettiğim gibi, henüz kanıtlanması gereken a priori bir çalışma hipotezi ise diğer yandan, ancak daha en başından beri, ana akım post-Freudcu psikanalizin (özellikle de "ego psikolojisi" adı verilenin) bir eleştirisi olarak düşünüldüğünde düzgün bir biçimde kavranabilir. Hartmann, Kris ve Loewenstein gibi yazarlar, bilinçdışının hilafına, özne ve ego arasında tözel bir eşitliği korur gibi görünüyorlardı; diğer bir deyişle, genel olarak, psikanalizi egonun bilinçdışının "irrasyonel" dürtülerini ve içgüdülerini "kolonize" etme aracı olarak anlıyorlarmış gibi durmaktaydılar. Freud'un bu okunuşu, Lacan'ın "Amerikan yaşam tarzı" olarak tanımladığı durumla sıklıkla ilişkilendirdiği, psikanalizin toplumsal olarak "uyuma yönelik" işlevinin keşfine yol açmıştır:

Bu anlayışa göre, analizanın egosu, analistin güçlü ego imgesinde yeniden şekillendirilerek "tedavi" edilmeli ve güçlendirilmelidir.[2]

Lacan, ego psikolojisini Freud'un teorik altüst ediciliğine yönelik örtük fakat radikal bir ihanet olarak değerlendirir; Lacan'a göre, Freud'un ana doktrini, öznenin baskın biçimde bilinçdışı doğada olması ve egonun hem Kartezyen felsefe hem de klasik psikoloji tarafından ona atfedilen psişik aktivitedeki merkezi işlevinden azledilmesidir. Freud'un egonun zihinsel bir madde olmadığı görüşü, Lacan tarafından, Freud'un "algı-bilinç" sistemi olarak adlandırdığı en yüksek psişik sentez noktası da olmadığı savıyla desteklenir.[3] Diğer bir deyişle hem Freud hem de Lacan'a göre, ego adı verilen psişik fail, özneliğin daha ilkel bir "tabakası"nın *mantığına* tabi olmalıdır. Psikanaliz deneyiminin deneysel olarak göstermeyi başardığı şey tam da budur: Katıksız irrasyonalite ile özdeşleşmekten uzak olan bilinçdışı öznenin akıl yürütmesi ne ego ile örtüşür ne de sonradan daha açık bir hale geleceği üzere, egoyla-ilişkili öz-bilinçlilik boyutuyla örtüşür ve bilinçdışı özne rüyalar, sakarlıklar, dil sürçmeleri ve psikosomatik semptomlar gibi fenomenlerde kendisini açığa vurur.

Öyleyse, Lacan'ın dur durak bilmeyen "Freud'a dönüş" çağrısı bu tarihsel çerçevede anlaşılmalıdır -öncelikle ve her şeyin üstünde egonun narsisistik-yansıyan [*specular*] ve bunun sonucu olarak

---

2 "Ego Psikolojisi"nin en önemli metni hala H. Hartmann'ın *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* isimli kitabıdır (New York: International Universities Press, 1958). Lacan daima psikanalizin uyum karşıtı amaçlarından söz etmişse de (bkz., örn., J. Lacan *Écrits: A Selection* [Londra: Tavistock, 1977], s. 24; J. Lacan *Écrits* [Paris: Seuil, 1966], s.144-146), ego psikologlarının reklamını yaptıkları "otonom ego"ya karşı saldırısı, ancak 1950'lerin ortalarında açık ve yakıcı bir hale gelmiştir (bkz., örn., J. Lacan *Écrits: A Selection,* s.131-133; *Écrits*, s.490).

3 Bkz., örn., *Écrits: A Selection,* s. 22. Lacan böylelikle kendi ego anlayışını, Freud'un kendisini tam anlamıyla kurtaramadığı Kant'ın aşkın ego kavramından kesin bir şekilde ayırır.

yabancılaştırıcı ve türemiş doğasını, özneyi onun sınırları içine zaptetmenin imkansızlığı ile birlikte vurgulamaya niyetlenen bir dönüştür bu. Ego *basitçe söyleyecek olursak* özne değildir; tersine öznenin imgesel ötekindeki *kimlik sağlayıcı yabancılaşmasına* karşılık gelir (bu, başlangıçta öznenin yansıyan imgesine karşılık gelen bir ötekidir): Buna paralel olarak psikanaliz egoyu güçlendirmeyi değil fakat bunun yerine imgesel yabancılaşmayı aşarak bilinçdışının öznesini gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu bölümün izleyen iki alt bölümü egoya böylesi bir yabancılaşmanın alanı olarak değinecek, son alt bölümü ise bilinçdışının simgesel bir yapı olarak kavranmasının Lacan'daki ilk fakat henüz tamamlanmamış odaklanışının ana hatlarını çizecektir.

1.2 "*Je est un Autre*": İmgenin (De)formatif İşlevi ve Ayna Evresi

Bu evrede, ego ve özne arasında yukarıda anahatları çizilen ayrım daha özgün terimlerle yeniden formüle edilmelidir: Öncelikle, Lacan'ın öznenin imgesel kimliğinin kelime anlamıyla kendisinin dışında kaldığını kabul ettiğini savunmak doğru olur. Bu, paradoksal olarak yabancılaşmış bir kimliğe karşılık gelir. Diğer bir deyişle ego, egonun (genellikle düşünüldüğü şekliyle, otonom kimliğinin) dışında kalır.[4] Lacan'ın o yıllarda Rimbaud'nun düsturu "*je est un autre*"a [*ben bir ötekidir*] sık sık başvurması bu yüzdendir. Bunun

4 Ego, Kartezyen felsefe tarafından bağımsız ve kendiyle özdeş olarak düşünülür ki Lacan bu anlayışa tekrar tekrar saldırır (bkz., örn., J. Lacan *Écrits: A Selection*, s.1; *Écrits*, s.162-177). Kartezyen öznenin kendi kendisine saydamlığının bu eleştirisi, Lacan için "Descartes'a geri dönüş" ile uyumsuz *değildir* (a.g.e. s.163). Žižek, Lacancı psikanalize göre, bilinçdışının öznesini ancak Kartezyen özne arka planında düşünmenin mümkün olduğunda ısrarcı olmuştur (bkz., örn., S. Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology* [Londra ve New York: Verso, 1999], s. 1-2). Lacan'ın (ve Freud'un) Kartezyenizminin mükemmel bir okuması için A. Schiacchitano'nun çalışmalarına, özellikle de *Wissenschaft als Hysterie*'ye bakınız (Viyana: Turia + Kant, 2002).

sonucu olarak, öznenin imgesel kimliği olarak anlaşılacak olan ego doğrudan doğruya bireyle eşitlenemez: İmgesel kimlik *olarak* ego ancak öteki aracılığıyla bir tur atarak özneyi bireyselleştirir.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için iki temel soru ortaya atılmalıdır: (1) Öznenin ötekindeki bu imgesel *yabancılaşması* nasıl sağlanmaktadır? (2) Bu durum hangi anlamda özneye imgesel kimliğini vermektedir? Bu iki soru tek bir soru olarak ifade edilebilir: (ötekinin) imgesi nasıl olur da öznenin yabancılaştırıcı psişik özdeşleşmesinin/kimliğinin kökeni olarak düşünülebilir? Freud "Narsisizm Üzerine: Bir Giriş"te[5] bebeğin psişik gelişiminin nasıl (hem annesinin hem de kendi bedeninin) imgeleri tarafından esir alınmasına dayandığını zaten vurgulamıştı. Lacan bu Freudcu temayı işler ve imgelere "morfogenetik" bir işlev yükler -yani, bazı imgelerin öznenin psişesi üzerinde (de)formatif bir gücü olabileceğine inanır; önemleri düşünüldüğünde, bu imgelerin -ya da daha doğrusu, *imago*ların- tam da psikanalitik teorinin nesneleri olduğuna hükmeder.[6] Lacan'a göre öznenin imgesel özdeşleşmesi, içinde kendisini tanıdığı dışsal imgenin bilinçdışı kabulü aracılığıyla gerçekleşir (bu, başlangıçta aynada yansıdığı şekliyle öznenin kendi bedenidir). Dolayısıyla, özdeşleşme, öznenin sadece dışsal bir imge tarafından etkilenmesi veya bu dışsal imge ve önceden mevcut ego arasındaki taklit ilişkisi değildir: Tersine bu, ego ilk başta tam da imge tarafından geri dönüşsüz bir şekilde "tuzaklandığı/yakalandığı" için kurulabilir. Lacan, imgesel özdeşleşmeyi bu manada *psişik olarak nedensel* şeklinde tanımlar: Ego, öznede onun bir dizi dışsal imgeyle yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinin neden olduğu psişik bir faildir. İmagoların (de)formatif gücü özneyi özümseyip esir aldığı için ego bir ötekidir. Lacan bu süreci tanımlamak için "*captation*" terimini kullanır: Evans'ın belirttiği gibi,

---

5 S. Freud, «On Narcissism: An Introduction,» *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud* [bundan böyle SE], cilt XIV (Londra: Hogarth Press ve the Institute of Psychoanalysis, 2001) içinde.

6 *Écrits*, s.88, 188.

bu terim İngilizceye, hem *capture* (özne gerçekten de kendisini yabancılaştıran dışsal imge tarafından *zorunlu olarak* kendine çekilir) hem de *captivation* (bu kaçınılmaz esir alınmanın, daha sonra ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, özneye ilksel fakat yabancılaşmış bir özdeşleşme sunarak onu cezbetmesi göz önüne alındığında) olarak çevrilebilir.[7] İmgeselin bu çifte değerli statüsü, egonun "insanın kurucusu olan bir *yaşamsal çatlama*"[8] olduğunu söylediğinde bizzat Lacan tarafından da tanınmış olur: İlk özne teorisinde, hem öznelik, hem de insan yaşamının dayandığı temel açmaz budur.

Egonun ortaya çıkışının daha kesin bir açıklamasını üretebilmek için, Lacan'ın, öznenin yabancılaştırıcı imgesel özdeşleşmesi kavramını titizlikle tanımlayan ünlü ayna evresi teorisine (1936'ya kadar geri giden) değinmek uygun olacaktır. Lacan'a göre çocuk için ilk yabancılaştırıcı özdeşleşme ayna evresi adı verilen dönemde gerçekleşir: Böylesi ilksel bir deneyim hem Freud, hem de Lacan'ın tanımladıkları kavram olan, daha sonra üzerinde egonun ortaya çıkacağı ilksel temel *Ur-Ich*'i [*İlk(sel)-Ben*] kurar. Ayna evresi, özne ve öteki arasında, öznenin daha sonraki kronolojik olarak birbirini izleyen bütün imgesel özdeşleşmeleri için bir model oluşturacak yapısal bir psişik diyalektik teşkil eder: Ego zamanın herhangi bir noktasında bunların toplamı olmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, öznenin psişik yaşamının farklı önemli anlarına karşılık gelen yeni imgesel özdeşleşmelerin sürekli olarak edinilmesi aracılığıyla, kişinin mevcudiyeti boyunca, ayna evresi deneyiminin, diğer insanlarla kurulan imgesel ilişkiler nedeniyle sürekli tekrarlandığını söylemek çok fazla abartma olmayacaktır.[9]

---

7 D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1996), s. 20.

8 *Écrits: A Selection,* s. 21 (vurgu eklendi).

9 "Ayna evresi basitçe gelişimde bir an değildir. Aynı zamanda, öznenin imgesine olan ilişkisini, egonun *Urbild'i olduğu sürece,* açığa çıkardığından, emsal niteliğinde bir işlevi vardır" (*The Seminar, Book I*, s.74). Laplanche ve Pontalis, ayna evresinin bir "evre" (*stade*) olarak mı, yoksa bir "aşama" (*phase*) olarak

Lacan'ın ayna evresi teorisi çeşitli psikolojik deneylerden elde edilen delillere dayanır.[10] Bunlar, altı ila onsekiz aylan arasındaki bir çocuğun bir aynada yansıdığı şekliyle kendi beden imgesinde kendisini tanıyabildiğini göstermiştir. Dahası, bu tanıma çocukta net bir şekilde gözlemlenebilen bir "coşku" yaratır. Özne kendisini yansıyan imgenin ötekiliğinde tanır: Böyle yapmakla, kendini imgesel ötekiyle özdeşleştirmek için kendini aynada nesneleştirebileceği bir çiftlenmeye uğrar. Bu yansıyan imgenin bir ayna tarafından sağlanmak zorunda olmadığını vurgulamak önemlidir: Yaklaşık aynı yaş-

---

mı daha iyi anlaşılabileceğini netleştirmeye çalıştılar: "Lacan'ın kendisinin de söylediği gibi, 'aşama' [*phase*] kelimesi kuşkusuz ki buraya, psiko-biyolojik olgunlaşmada bir dönemden çok bir dönüm noktasını çağrıştırdığından, 'evre' [*stade*] kelimesinden daha iyi uymakta" (J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* [Londra: Karnac Books, 1988], s. 252). Lacan buna "Propos sur la causalité psychique" (1946) (*Écrits*, s.184) içinde değinir. Sorun, yirmi yıl sonra, "Des nos antécédent" (1966) (a.g.e. s. 69) içinde tam tersini ifade etmesidir: "[Psikanalitik] pratik içinde [çocukluğa dair] tarihe ait olmayan bir anı, bir yapılandırıcı *kavrayış* anını kesintisiz hatırlamaya devam ettik ve onu, bir aşama (*phase*) olarak ortaya çıkmasına rağmen, bir evre (*stade*) olarak tanımladık." Terminolojik kafa karışıklığına rağmen, argüman yeterince net olarak ortada duruyor: Ayna evresi gerçekten de çocuğun psikoseksüel gelişiminde spesifik bir anda ortaya çıkar, fakat öznenin kalıcı imgesel yapısını kurduğundan çocukluğa dair tarih içinde sınırlandırılamaz.

10 Ayna evresi, orijinal olarak, H. Wallon tarafından çocuklarda kendilik farkındalığının gelişimi üzerine çalışmalarıyla formüle edilmişti (Wallon'un bu konu üzerindeki ana metni *Les origines du caractère chez l'enfant*'dır [Paris: Presses Universitaires de France, 1949]); Lacan'ın borcunu açıkça kabullenme yetersizliği için bkz. M. Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master* (Stanford: Stanford University Press, 1991), s. 248-249. Diğer yandan, sıklıkla çocuk transitivizmi üzerine Bühler'in deneylerinden söz eder (bkz., örn., *Écrits: A Selection*, s. 5; *Écrits*, s. 180) ve aynı zamanda Harrison'un güvercinlerle olan etolojik çalışmalarına atıf yaparak kendi argümanlarını tekrar tekrar savunur: Bu deneyler "hayvanın kendi imgesini aynada görmesinin ovülasyonu başlatmak için yeterli olduğunu" gösterir (a.g.e., s.189-190). Lacan, Köhler (şempanzeler üzerine) ve Chauvin (çekirgeler üzerine) gibi diğer etologlara da başvurur.

lardaki başka bir çocuğun imgesi de özne tarafından, ötekini öteki olarak tanımaksızın, yansıyan imge olarak algılanacaktır.

İmgesel özdeşleşmenin bu yüzden tanım gereği yabancılaştırıcı olduğu söylenebilir; buna ek olarak, yabancılaşan ego kendi işlevini de tanıyamaz olur. Böylelikle, bir çifte yanlış tanıma (*méconnaissance*) ortaya çıkar: Gerçekte, ego, sadece sanki ötekinin yerindeymiş gibi "kendini bulmakla" kalmaz (ilk hatalı tanıma: Ego yabancılaşır), aynı zamanda özneye aldatıcı bir bütünlük hissi verir (ikinci ve en temel yabancılaşma: Ego kendisini yabancılaşmış olarak tanıyamaz). Lacan'a göre, benin ben, ötekinin ise öteki olduğunu doğru olarak kabul ettiren egodur. Bu Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki çıkarımıdır ve deliliğin kişinin kendisinin kendinden başka biri olduğuna inanması olduğu şeklindeki ifadesini açıklar ("aslında çok yoksul oldukları halde kendilerini kral sandılar veya çıplakken mor giysileri olduklarını sanarlar").[11] Lacan bu iddiayı, kişinin olmadığı halde kendini kral sanması, kendisini kendisi sanmasından daha delice değildir diyerek, kendi zemininde çürütür.[12] Ego bizleri yalıtılmış, kendi başına, kürevari varlıklar olduğumuza, Lacan'ın bir başka yerde söylediği gibi gezegenler gibi sağır ve dilsiz olduğumuza inandırır.[13]

Bu evrede, öznenin neden egoya indirgenemeyeceğini artık net bir şekilde gösterebiliriz. Ego, içinde birçok (ideal) imgenin üst üste yığıldığı ve kaynaştığı ve çocuğun "kendisi" (kendisine dönüşen şey) ile karıştırdığı bir (yanlış) bütünlüktür; dolayısıyla bu kendilik/ego pasif bir zihinsel *nesne* olarak değerlendirilmelidir. Kendisinin diyalektiğini kabul etmeyi başaramadığı için ego *atıl* bir nesne

11 R. Descartes, "Meditations on First Philosophy," *Key Philosophical Writings içinde* (Ware: Wordsworth, 1997), s. 135.

12 *Écrits*, s.170.

13 Bkz. *The Seminar of Jacques Lacan. Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis,* 1954-1955 (New York: Norton, 1991), özellikle s. 241.

haline gelir.[14] Bu nedenle, öznenin herhangi bir şekilde egoya indirgenemeyeceği sonucuna ulaşabiliriz, çünkü en basit ifadeyle aslında ego bir nesnedir. Bu kavrayışsız iki yüzlülük, bu ilkel otizm egonun "deliliğine" karşılık gelir; bunun sonucu olarak, özne ve öteki arasındaki herhangi bir diyalektiğin daha radikal bir şekilde sorgulandığı tam da "sıradan" bir delilikteki çelişik hakikat ortaya çıkar: Lacan'ın ilk özne teorisindeki en veciz psikotik tanımı, ayna evresinde takılmış ve bu yüzden ötekini öteki olarak tanıyamayan birisi olacaktır. Lacan böylelikle deliliği insan özneliğinin temel yapısına dahil eder: Psikoz artık organik bir eksiklik olarak değil, bütün insanlara açık bir ihtimal olarak anlaşılır.

Fakat, her şeyden önce özne neden kendi bedeninin imgesiyle cezbolmaktadır? Sadece bu soruyu cevaplayarak egonun ortaya çıkışını gerçekten anlayabiliriz. Şimdi, Lacan'a göre ayna evresinde gözlemlenebilen fenomenlere yönelik kendi açıklamasını haklı çıkaran teorik nedenlerin ayrıntılı bir tanımını sunacağım.

(1) Lacan, bir hayvanın kendi türünden başka bir hayvanın bedenini bir bütün olarak tanımaya içgüdüsel olarak donanımlı olduğu ve bunun sonucunda onun tarafından çekildiğini söyleyen *Gestalt* teorisinin ana ilkelerinden birini kabul eder. Yalnızca, *Gestalten* sayesindedir ki, hayvanın cinsel üremesi mümkün kılınmış olur: Üreme zorunlu olarak İmgeselin cilveleri ile ilişkilidir.[15] Lacan insan içgüdülerinin de *Gestalten* aracılığıyla, fakat çarpık bir şekilde işlev gördüğünü düşünür: Gerçekten de böylesi bir çarpıtma insan dürtülerini doğal içgüdüler olarak kabullenmeyi imkansızlaştırır. Diğer bir

14 "Ego gerçekte bir nesnedir" (a.g.e., s. 49)

15 "Hayvan davranışlarını inceleyen uzmanlar çiftleşme mekanizmalarının işlemesinde, dış görünüşünün değişimi aracılığıyla geçici bir fenotip kılığında beliren ve ortaya çıkışı bir sinyal, yapılandırılmış bir sinyal, yani üreme davranışını harekete geçiren bir *Gestalt* görevi yapan imgenin baskınlığını kanıtladılar." (*The Seminar. Book I*, s. 122; ayrıca s. 138'e de bkz.)

deyişle insanın "bozulmuş bir imgelemi"[16] vardır: Daha sonraki, insanlar arasında cinsel ilişki olmadığı iddiası da muhtemelen bu bozuklukla ilintili olmalı. Bu iddialar Lacan'ın psikanalitik teorisindeki yegâne kayda değer biyolojik referanslardır.

(2) *Gestaltların* işlevselliği insanlarda ne şekilde çarpıtılmıştır? Genel olarak, Lacan insanın tanım gereği uyumsuz bir hayvan olduğunu düşünür: Bu hiçbir zaman terketmeyeceği ve bu yüzden Darwin'i eleştireceği bir görüştür. İnsanın şaşılası psişik gelişimi, dilin belirmesi ve onun mümkün kıldığı kültür, türün özellikle başarılı bir uyumunun sonucu olmaktan çok uzaktır:[17] Tam tersine, "insanın doğayla ilişkisi organizmanın kalbindeki belli bir çatlama ile yolundan sapmıştır."[18] Açıkçası, Lacan'a göre, insanın uyumsuzluğu başlıca bütün insanların *prematür* olarak doğmalarıyla ilintilidir; belirttiği gibi, böylesi bir prematür doğum özellikle "[bebeklerin] piramidal sistemlerinin anatomik tamamlanmamışlığını ifade eden nesnel kavramda"[19]

16 A.g.e., s. 138.

17 Lacan, 1938 gibi erken bir tarihte, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu"de (*Autres écrits* içinde [Paris: Seuil, 2001], özellikle s. 39) Darwin'i açıkça eleştirir. Aynı zamanda bkz., *Écrits: A Selection*, s. 25-26; *The Seminar. Book I*, s. 177. Darwin neden hatalıdır? Çünkü (1) insan evrimi (doğal) adaptasyona dayanmaz; (2) insanın (disadapte) evrimi özellikle başarılı bir "*yaşam için* mücadele"ye dayanmaz ("Her şey bu en uyumlu türün sağkalımı tezinin aksini söylemektedir," a.g.e., s. 177); tersi doğru: "*yaşam için mücadele" insanın—özellikle başarılı—disadapte evriminin bir sonucudur*. Lacan'ın kendi kelimeleriyle: "Saldırganlık kendisini [imgesel] özdeşleşmeye ikincil olarak gösterir" ("Les complexes familiaux," s. 39); saldırganlık gerçek bir hayati rekabet ile açıklanamaz. ("mücadelenin yaşamın kendisinin kökenlerinde yattığına dair Darwinci fikir," a.g.e., s. 39). Darwin'in "mit"inin bu kadar popülerleşmesinin nedeni, "Viktoryen toplumun yırtıcılığını yansıtmış olmasından... ve bu yırtıcılığı, doğal av için yarışan en güçlü yırtıcıların *laissez-faire* imgesiyle haklı çıkarıyor olması gerçeğinden kaynaklanıyor gibidir" (*Écrits: A Selection*, s. 26).

18 *Écrits: A Selection*, s. 4.

19 "Sırası gelmişken sözünü etmeye değer ki, nevraksın ve özellikle de, psikoşirürjikal operasyonların bir intraorganik ayna olarak kabul etmemize yol açtıkları

aşikar biçimde ortadadır. Başka bir deyişle, bebekler yürüyemezler ve tüm temel yaşamsal görevlerde erişkinlere mutlak bir biçimde bağımlıdırlar: Lacan bu uzamış "ilkel Ahenksizlik"i, Freud'un terminolojisini benimseyerek bir çaresizlik (*Hilflosigkeit)* durumu olarak tanımlar. Aynı şekilde, bebekler erken gelişen bir görme yeteneği sergilerler. Yansıyan imge *olarak* insanî *Gestalt*ın (de)formatif işlevi tam da böylesi bir arka planda kavranmalıdır: Beden imgesinin aynadan yansıyan tamamlanmışlığı insanî çaresizliği telafi eden bir tür bütünlük biçimi sunar. Yine de, aynı zamanda, bir hayvan olarak insana *Gestalt* tarafından uygulanan çekim tümüyle farklı bir anlam kazanır: Hayvanlar diğer hayvanları içgüdüsel olarak "tanırlar" ve böylelikle temel yaşamsal işlevleri sürdürürler, fakat kendilerini imgede yabancılaştırmazlar. Diğer taraftan, insan başlangıçtaki çaresizliğini düzeltmek amacıyla yansıyan imgeyle özdeşleşir.[20] Lacan'ın "ayna evresi, içsel itkisi yetersizlikten beklentiye kadar değişen etmenlerle başlatılan bir dramdır"[21] demesi bu yüzdendir: Yani, *organik* yetersizlik (çaresizlik) bir *ideal* imgesel bütünlük ile takviye edilmiştir. Lacan, hakimiyetin bu beklentisel şeklinin -bebeği coşkuyla dolduran- öznenin özdeşleştiği şey ile dışsal yabancılaşmış imgenin mükemmelen aynı şey olduğunu sağlamayı böylelikle sonsuza kadar imkansız kılacak şekilde, özdeşleşmenin üstüne yabancılaşmayı yerleştirmesi yüzünden, bir trajedi değilse de bir "dram" olduğunu söyler. Farklı biçimde söylemek gerekirse, orijinal çaresizliğe medet olmaya çalışan imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşme insanı daha da az uyumlu bir hayvan durumuna getirir: Türe yönelik cinsel işlevleri yürütebilmek

---

korteksin daha üstün denilen düzeneğini belirleyen fötalizasyon terimiyle, bu durum embriyologlar tarafından [Lacan'ın aklındaki Bolk'tur—bkz. *Écrits*, s. 186] bu şekilde tanınan bir hakikattir" (*Écrits: A Selection*, s. 4).

20 "Ayna evresinde sergilenen mekansal yakalanma insanın doğal gerçekliğindeki bir organik yetersizliğin etkisi[dir]—'doğa' kelimesine bir mana yüklenebildiği kadarıyla" (a.g.e., s. 4).

21 A.g.e.

için bir yeniden uyum sürecine girmesi gerekecektir ki daha sonra göreceğimiz gibi, bu süreç ancak, psikanalizin "kompleksler" adını verdiği şekilde kültürel olarak dolayımlanabilir.

(3) Lacan, yansıyan imgeyle yabancılaştırıcı özdeşleşmenin hızla "biriktiğini" söyler, çünkü ayna imgesi tarafından yürütülen esir alma veya cezbetme operasyonuna eşlik edecek şekilde bebek eşzamanlı olarak kendi bedeninin fragmantasyonunun/parçalılığının imgesini deneyimler; bu durum ya bebeğin kendi organik yetersizliklerini İmgesele aktarması veya yansıyan imgenin bebek tarafından algılanan tamamlanmışlığı ile kendi bedenine ait sahip olması gereken *kısmi* görüş (gerçekten de hiç kimse kendi bedenine bir bütün olarak bakamaz) arasında bir imgesel içi karşılaştırma olarak kavranabilir. Lacan'ın ayna evresi teorisinin bu özel noktası yanlış kavranmasa bile genellikle görmezden gelinir: Bedenin yansıyan imgesi tarafından sunulan bütünlüğün "ortopedik" eylemi, bebeğin bedenini parçalı olarak deneyimlediği bir evreyi izleyerek ortaya *çıkmaz*. İki imago ancak birlikte belirebilirler.[22] Bebek, bedeninin parçalanmışlığının farkına ancak yansıyan imgenin tamamlanmışlığının çekimine kapıldıktan sonra varır. Gerçek parçalanmışlık deneyiminin kışkırttığı kaygı öznenin ayna imgesiyle yabancılaştırıcı özdeşleşmesini hızlandırır. Fakat, egonun ortaya çıkışı, tam da parçalı beden ile özne tarafından yaşantılandığı şekliyle yansıyan im-

---

22 Bu paralellikte, en önemli referans Lacan'ın, *The Seminar. Book I*, s. 148'deki Hyppolite ile diyaloğudur. Ayna-evresi teorisini geliştirdikten yıllar sonra, Lacan aynı noktayı "Des nos antécédents" içinde (s. 70) çapraşık bir biçimde ifade eder. Burada, Gerçeğin öznesi teorisinin yeni bağlamında, ayna evresinin, az ve öz konuşmak gerekirse, "bütün için kısım" olarak yeniden yorumlanması gerektiğini söyler: Bütün (imgesel özdeşleşme) ancak onunla ilintili, özümsenemez bir kalıntı veya kısımın (fragmantasyonun imgeleri) aynı anda belirmesi bedeli ile sağlanabilir. Kısımlar (imgesi) olmadan bütün (imgesi) yoktur. Lacan parçalanmış beden (*imagosu*) kavramının nesne *a* teorisinin bir öncülü olmaktan başka bir şey olmadığını ima eder gibidir.

genin bütünlüğü arasındaki psişik diyalektikte aranmalıdır: Yansıyan imgeyle yabancılaştırıcı *özdeşleşme* olarak ilk(s)el ego (*Ur-Ich*), her şeye rağmen aktivitesini sürdüren böylesi bir diyalektik sürecin yanlış tanımayla duraksamasına karşılık gelir. Bu durum, rüyalar gibi bilinçdışının bazı oluşumlarında ve bazı histerik psikosomatik semptomlarda organik bir düzeyde, parçalanma fantazilerinin yeniden belirebilmesinin nedenidir.[23]

(4) Bir zihinsel nesne olarak ilkel ego, bir psişik diyalektik sürecin ilk hareketini, kronolojik olarak değilse bile en azından mantıksal olarak, izleyen bir şeyleşmenin ürünüdür. Öznenin bir bütünlük elde etmek üzere içinde kendisini yabancılaştırdığı yansıyan imge onun tarafından *içselleştirilir* ve egosunun ilk(s)el temeli haline gelir. Oysa ki özne ve yansıyan imgenin dışsal mükemmelleştirilmesi arasındaki ilişki daima indirgenemez bir diyalektik gerilimin ön kabulüne dayanacaktır. Bütün bunlar, ayna evresinin bir yandan öznenin kendisini ego olarak bireyselleştirmesini sağlarken, diğer yandan ötekinde yabancılaşmaya dayanması yüzünden egonun ortaya çıkışının öznenin yabancılaşma statüsünün, yani ego ve özne arasındaki yapısal bir ayrışmanın birincil kaynağı olduğu anlamına gelir. Özneyi bir ego olarak kuran imge aynı zamanda özneyi kendisinden ayıran imgedir. (Yabancılaşmış) bir özdeşleşmenin sağlanmasına rağmen, yansıyan imge böylelikle özne için ulaşılamaz bir ideal imgeyi temsil eder: Bu ideal imgenin Lacancı ismi *ideal ego*dur. Burada oluşanın, parçalı özne ile yansıyan imge arasındaki ilk diyalektik ilişkinin psişik gelişimin daha üst düzeyde bir tekrarına karşılık geldiği göz önüne alındığında, ideal egonun, egosu artık en azından kısmen oluşmuş olması gereken bir öznenin deneyimlediği şekliyle, yansıyan imgeden başka bir şey olmadığı da söylenebilir. Şimdi daha ayrıntısıyla

23 Lacan histerikteki bölgesel duyu ve güç kayıplarının kişinin parçalı bedeninin ilk(s)el bilinçdışı imgeleriyle sıkı bir şekilde ilintili olduğunu düşünmektedir (bkz. *Écrits: A Selection*, s. 5).

göreceğimiz gibi, eğer ego özne tarafından içselleştirildiyse, ideal ego da, ego *olarak* özne tarafından bütün nesnelere olduğu gibi bütün öteki öznelere *yansıtılmaktadır*.

1.3 *Hainamoration*, İdeal Ego ve Ego-İdeali

İlk(s)el ego, imgesel kimliğimizin ilk yabancılaşmış tabakasıdır, öznenin aynadaki kendi imgesiyle (veya ayna imgesi olarak anlaşılan imgesel ötekiyle) özdeşleşebilme kapasitesinin neden olduğu orijinal ikiye katlanmasının bir ürünüdür. Böylesi bir özdeşleşme bir öznenin *Gestalt* olarak işlev gören insan bedeninin imgesiyle cezbolması gerçeğine dayanır. Dolayısıyla, *Ur-Ich,* aynadan yansıyan ideal imgeyle imkânsız bir örtüşmeyi gerçekleştirmeye kalkışır: Bu imkânsızlık göz önüne alındığında, bu ilişki öznenin sürekli bir şekilde kendisiyle, aynanın cazibesinin yarattığı kendisinin narsisistik imgesi arasında rekabet ile sonuçlanır. Bu rekabet, zaten öznenin kendi parçalı bedenini algılayışı ile paralel olarak yansıyan bedenin tamamlanmışlığını görüyor olması düzeyinde aşikardır:[24] Bu, *Ur-Ich*'in oluşmasından sonra devam eder ve egonun yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinin ilerleyici pekiştirmelerine eşlik edecek şekilde takviye edilir. Diğer bir deyişle, psişik yaşamının başlangıcından itibaren özne kendi imgesini, imgede oluşan ama kendisinin sahip olmadığı ideal mükemmeliyet yüzünden hem erotize eder hem de onunla çekişir. Narsisizm ve saldırganlık bu nedenle bir ve aynı şeydir; daha sonraki yıllarda Lacan, içinde "aşık/meftun" (*enamouré*) ile "nefret" (*haine*) kelimelerinin tek bir terimde birleştiği bir neolojizm yaratır: *hainamoration*[25]

---

24 Saldırganlık (ilksel) ve parçalı beden arasındaki ilişki için bkz. *Écrits: A Selection*, s. 11-12. Parçalı beden *imagoları* "saldırgan niyetlerin seçici vektörlerini temsil eder" (yansıyan *imago* narsisistik aşk vektörünü temsil ederken).

25 Örneğin, bkz., *The Seminar of Jacques Lacan, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge. Book XX, Encore,* 1972–1973 (New York: Norton, 1999), s. 90.

Narsisizm genel olarak, özne ve kendisinin ideal imgesi arasındaki (kendiyle aşık) ilişki olarak tanımlanabilir; saldırganlık, sadece şiddet davranışı olan düpedüz saldırıdan farklı bir şeydir: Saldırı, saldırganlığın muhtemel sonuçlarından sadece biridir. Saldırganlığın kendisi daha çok öznenin imgesel boyutunun bir önkoşuludur ve hiçbir zaman tam manasıyla tasfiye edilemez.[26] "Saldırganlık, narsisizm adını verdiğimiz, insanın egosunun formel yapısını ve dünyasına özgü varlıkların sicil kaydını belirleyen bir özdeşleşme türünün bağıntılı eğilimidir."[27] Sonuç olarak, saldırganlığın artması, öznenin kendi ideal imgesiyle ilişkisinin narsisistik yoğunluğuyla orantılı olacaktır; bu nedenle Lacan, saldırganlığın (özellikle) "hayırseverin, idealistin, pedagogun ve hatta reformcunun faaliyetlerinin temelinde yattığını" yazar.[28] Bir ego olarak düşünüldüğünde özne imgesel ötekiyle yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeden başka bir şey değildir, ötekinin olduğu yerde olmak ister: Ötekini sadece saldırganca yerini almak istediği sürece sever. Özne ötekinin yerini kendi mükemmeliyetinin (erişilemez) yeri olarak talep eder. Bu *ikircikli* ilişkinin, aynı nedenle, kendi kendine zarar verici olduğunu da söylemek gereksizdir.

Lacan bu noktaya en başlarda, kendini-cezalandırma paranoyası üzerine olan doktora tezinde, psikotiğin hayran olduğu kişiye saldırarak aslında kendisine saldırmakta olduğunu söyleyerek işaret etmiştir: Böylelikle ideal imgesine sahip olmayı başaramadığından kendi kendini cezalandırmaktadır. Kendini cezalandıran paranoyada psikotik "kurbanında kendi dışsallaştırılmış idealine vurmaktadır... Kendisini yasaların önünde suçlu duruma düşüren aynı darbeyle aslında kendisine vurmuş olmaktadır."[29] Daha önce gördüğümüz gibi,

26 Bkz. *Écrits: A Selection*, s. 24.

27 A.g.e., s. 16.

28 A.g.e., s. 7.

29 J. Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (Paris: Seuil, 1975), s. 253.

psikoz bize bütün öznelerde farklı derecelerde etkin bir şekilde işlemekte olan bir psişik sürecin en açık delillerini sunmaktadır. Lacan'a göre ego, daima zorunlu olarak kendini ötekiyle karıştırdığı için, temel olarak paranoyaktır. Bu durum egoya ilişkin bilginin tümü için de geçerlidir:[30] İmgesel, ego-lojik *connaissance* (ki Lacan daha sonra bunu simgesel *savoir*'dan kesin biçimde ayıracaktır) aslında bu kendisinden önce gelen yapısal bir yanlış tanımaya (*méconnaissance*) dayanır. Ancak psikotik olmayan bir özne, bütün ömrü boyunca ayna evresinde takılı kalacak bir psikotikten elbette ki farklıdır: Bunun nedeni psikotik olmayan öznenin egosunun imgesel yabancılaşmasını aşabilecek (ki her durumda geri planda kalmaya daima devam edecektir) ve ancak konuşma sayesinde mümkün kılınan bir karşılıklı simgesel tanıma aracılığıyla diğer öznelerle etkileşebilecek olmasıdır.

Şimdi bazı başka hususları geliştirmeliyiz:

(1) Özne gerek ayna evresinde gerek sonrasında narsisistik ve saldırgan hislerini ideal imgesine yöneltir. Diğer bir deyişle, özne ve ideal imgesi arasındaki ikircikli bir aşk-nefret ilişkisi, onun ötekini öteki olarak tanıyıp tanıyamamasından bağımsız olarak oluşur. Ayna evresinde bir *Ur-Ich* oluştuktan sonra özne hala ötekini öteki olarak tanıyabilme yeteneğine sahip değildir; bu yüzden ikircikli arzusunu ya ayna tarafından sunulan yansıyan imgeye veya aslında sadece bir ayna imgesi gibi algılanan aynı yaştan bir başka özneye yöneltir (bu durum transitivizm adı verilen fenomende net bir şekilde gözlemlenebilir: Başka bir çocuğun sağ yanağını tokatlayan bir çocuk sonra kendi sol yanağına dokunarak ağlamaya başlayabilir). Tekrarlanan içselleştirmelerin sonucunda bir kez gelişkin bir ego meydana geldiğinde (öznenin ilk kez egosuna [hatalı] bir kendilik bilinci yüklemesine izin veren parçalı beden ve ideal imge arasındaki diyalektik sürecin daha kalıcı bir duraksaması aracılığıyla)

30 Bkz. *Écrits: A Selection*, s. 2; *Écrits*, s. 180; *The Seminar. Book I*, s. 163.

özne nihayet artık imgesel ötekini öteki olarak tanıyabilmeye başlar. (Bu değişiklik, daha sonra belirteceğim gibi, Lacan'ın erken dönem düşüncesinde oldukça problematik ve bulanıktır.) Bu noktadan sonra, bu yeni edinilen kapasiteye rağmen, ego ötekiyle yine de ikircikli bir ilişkide kalmaya devam edecektir. Ötekini öteki olarak tanımasına rağmen ego, belli bir düzeye kadar, onu ideal imgesiyle karıştırmaya devam edecektir. Ego *olarak* özne, ideal egosunu ona *yansıtarak* sürekli olarak ötekiyle yarışır. İdeal ego daima egoya eşlik eder. Günlük yaşamda, ötekinde gördüğüm, hem sevdiğim, hem de nefret ettiğim, kendi ideal imgemden (ideal ego) başka bir şey değildir: Hakikaten de ötekinin gözleri benim yansıyan imgemi yansıtmaktadır... Lacan, saldırganlığın, psişik gelişimin ayna evresinin ve özne-içi evrelerinin ötesindeki özneler-arası ve sosyopolitik boyutlarını vurgulamakla özellikle ilgilidir: En üst düzeyde saldırganlıkla dolu olan toplumumuzda, "savaş her türlü ilerlemenin zorunlu ve kaçınılmaz ebesi olduğunu giderek daha fazla kanıtlamaktadır."[31] Lacan'ın "Psikanalizde Saldırganlık"ın (1948) sonuç bölümünde vurguladığı gibi, Nazilerin *Lebensraum* aramaları ve uzayın fethi için yarış gibi yirminci yüzyılın başlıca siyasal olayları, temel olarak radikal narsisistik saldırganlık terimleriyle kavranmalıdır. Lacan böylelikle, I. Seminer'in en zorlayıcı pasajlarından birinde, "her insan işlevi, kendi kendisini, ötekinin öteki olarak tahrip olması yönünde belirtilmemiş dilekte tüketecektir"[32] sonucuna varır.

(2) Ego *olarak* öznenin ideal imgesini, yani, ideal egosunu sürekli olarak dış dünyaya yansıtması gerçeği, yalnızca diğer insanlarla ilişkisini etkilemez, tüm dışsal nesneleri (hatalı) kavrayışını da ağır biçimde koşullandırır. Daha önce de söylediğim gibi, imgesel bilgi (*connaissance*) Lacan için yapısal olarak paranoyaktır: Bu "insan bilgisinin en genel yapısıdır" ve "hem egoyu hem de onun nesnelerini

31 *Écrits: A Selection*, s. 27.

32 *The Seminar. Book I*, s. 171.

süreklilik, kimlik ve maddilik, kısaca antiteler veya 'şeyler' kisvesiyle kurar."[33] Dolayısıyla, Lacan açıkça hem doğal hem de üretilmiş antiteler için geçerli olacak şekilde, "gezegenin *hominizasyonundan*"[34] sözeder. Gerçekten de şurası açık ki, insan kendi ideal imgesini sürekli olarak dış dünyaya yansıtarak hayvanlara ve diğer organik varlıklara "insan şekli verir" [*antropomorphize*]; Lacan için bir hayvan ancak insanın imgesel yansıtmaları sonrası bireyselleşir; yani insan ancak hayvanda insanın imgesini görmeyi başarabildiği takdirde. Tersine, birey *olarak* hayvan, sadece türünün üremesine hizmet için var olduğundan, kendinde "daima zaten ölüdür."[35] "İnsanın kendi yapımı dünyaya" ilişkin Lacan bize "tamamlanışını otomatonda arama eğilimindedir"[36] diye hatırlatır. Bu ifade, teknolojinin temel "hominize edici" özelliğini özetlemektedir. Teknolojik üretimi belirleyen imgesel boyut, teknolojik ilerlemenin neden daima saldırganlık ve savaşa yol açmak zorunda olduğuna da yeni bir ışık tutmaktadır. Daha genel olarak, Lacan'a göre dışsal dünyanın bütünü, gerek üretilmiş ve gerekse de doğal nesneler, "insanın kendisini yansıttığı bir heykel"[37] olarak düşünülmelidir. Organik ve inorganik varlıkların benzer şekilde bireyselleştirilmesi sadece altta yatan imgesel insan şekli verme temelinde mümkün olabilir.

(3) İlk özne teorisinde Lacan, *ideal ego* kavramını *ego-ideali*nden net bir şekilde ayrıştırır: Böylesi bir farklılık Freud tarafından ifade edilmişse de geliştirilmemiştir. Genel olarak, ideal ego, egonun ideal imgesinin dış dünyaya (insanlar, hayvanlar ve şeylere eşit derecede) yansıtılmasıyken, ego-ideali ise psişesi üzerinde *yeni* bir (de)formatif gücü olan başka bir dışsal imgenin özne tarafından içselleştirilmesidir.

---

33 *Écrits: A Selection*, s. 17.

34 *Écrits*, s. 88; aynı zamanda bkz. *The Seminar. Book I*, s. 141.

35 A.g.e., s. 121.

36 *Écrits: A Selection*, s. 3.

37 A.g.e., s. 2.

Diğer bir deyişle, ego-ideali, özneye ikincil bir özdeşleşme sunan yeni bir katmanı egoya katar. Özne burada, başlangıçta yansıyan imgeyi içselleştirerek uyguladığı, *Ur-Ich*'in ilk(s)el yabancılaştırıcı özdeşleşmesine yol açan ilk diyalektik hareketi tekrarlar.[38] Açıkçası, ego-ideali ilk başta, öznenin Yasa'nın simgesel düzlemine girmesini sağlayarak egonun saldırgan-narsisistik tekbenciliğini hafifleten, öznenin babanın *imagosu* ile özdeşleşmesinin sonucudur; bu nedenle Lacan ego-idealinin "imgesel ile simgeselin eklem yerinde"[39] durduğunu söyleyecektir. İkincil özdeşleşmenin (post-Oidipal özdeşleşme) "yatıştırıcı bir işlevi"[40] vardır. Bu sürecin son derece çok yönlü olan işleyişine burada ayrıntısıyla değinemeyeceğiz; Lacan'ın daha sonraki teorisinde titizlikle yeniden işlediği şekilde, bunlar Oidipus kompleksinin (çözülmesinin) önemini analiz edeceğim 3. Bölüm'de tanımlanacaktır.[41] Şimdilik şunu söylemeliyiz ki, ego-ideali ideal egonun sonraki yansıtmalarını zorunlu olarak yeniden şekillendirir: Bir yandan ideal ego, ego-idealine göre mantıksal olarak öncül[42] olsa da, diğer yandan kaçınılmaz olarak onun tarafından yeniden şekillendirilir.

---

38 Lacan'ın psikanalitik teori "[ikincil] özdeşleşmeyi [birincil] narsisistik özdeşleşmeden ayırt etmez: Özne nesne tarafından burada da eşit derecede asimile edilir" demesi bu yüzdendir; tek kayda değer farklılık "kendisini daha iyi oluşmuş bir egonun karşısına koyan yeni bir gerçeklik nesnesinin kurulmasıdır" ("Les complexes familiaux," s. 54).

39 *The Seminar. Book I*, s. 137.

40 *Écrits: A Selection*, s. 22.

41 Lacan, "Les complexes familiaux" (1938) içinde ego-idealini babanın *imagosunun* içe alınması ile bağlantılandırır; ilk Seminer'i (1953) zamanında ego-ideali Simgesel düzenle ilişkili olarak daha açık bir şekilde analiz edilir olur. Oysa ki Lacan ancak 1955-1957 civarlarında ego-idealini ikna edici bir şekilde (hala Oidipus kompleksi ve öznenin Yasa'yı içselleştirmesine bağlı) Baba-nın-Adı terimiyle tanımlanan imtiyazlı bir gösteren olarak yeniden formüle edebilecektir.

42 Lacan'ın görünüşte çelişkili olan ideal egonun "aynı zamanda ikincil özdeşleşmelerin de kökeni olacağı" (ego-ideali) iddiasını bu anlamda okumalıyız. (*Écrits: A Selection*, s. 2).

Lacan'ın, Freud'u izleyerek, ego-idealinin ideal egoya bir "şekil/form"[43] sunduğunu söylemesi bu yüzdendir.

(4) İdeal ego ve ego-ideali arasındaki ayrım narsisizm ve aşk üzerine bazı yorumlarda bulunabilmemizi sağlar. Yorumcular genellikle, Lacan'ın erken dönem çalışmalarının, bize aşk üzerine, kolaylıkla imgesel narsisizme indirgenebilecek olan, benzersiz bir karamsar bakış sunduğunu söyler. Ben olsam bunun yerine, daha ilk özne teorisinde bile aşkın, ego-idealinin belirmesine olan yakınlığı nedeniyle imgesel düzeni aştığını iddia ederdim. Daha belirgin olarak, imgesel narsisistik aşktan sözetmek meşruysa da, Lacan için narsisizmin nesnesi ile, kesin konuşmak gerekirse, aşkın nesnesinin nasıl aynı şey olmadığına işaret etmenin önemli olduğuna inanıyorum. Her karşılaştığımız imgesel ötekine ayrım gözetmeksizin *aşık* olmadığımız şeklindeki apaçık gözlemle de bu görülebilir.[44] Lacan bu ampirik fenomene ana hatlarıyla bir açıklama sağlamayı başarır. Aşk nesnesinin sadece ideal egomu yansıttığım nesneye karşılık gelmediğini ileri sürer (ideal ego gerçekten de *bütün* nesnelere yansıtılarak onların kurucusu olur), aşk nesnesi basitçe saldırgan narsisizmimin yöneldiği nesne değildir. Tersine, *aşk nesnesi ideal egonun belli bir şekilde yansıtılmasına neden olan nesnedir.* Aşkın nesnesi özdeşleşme aracılığıyla içselleştirilir: Böylelikle, egoyu modifiye edecek olan ego-idealine bağlanır, ona "yeni bir katman" ekler ve ilerideki yansıtmalarını, her bir yeni ideal egoyu, yeniden düzenlemiş olur. I. Seminer'de Lacan, egonun, "şeklini edinmesine yol açacak biçimde, aşk nesneleriyle ardışık özdeşleşmeleriyle kurulan" soğan benzeri bir nesne olduğunu söyler: Bu metaforun ne kadar yerinde olduğu apaçıktır.[45] Aynı Seminer'de Lacan aşk nesnesiyle ego-ideali arasında

43 Bkz. özellikle *The Seminar. Book I*, s. 134.

44 "Aşk herhangi bir partner veya herhangi bir imgeyle oluşuvermez" (a.g.e., s. 182).

45 A.g.e., s. 171.

"tam bir eşitlik" olduğunu kesin bir surette ileri sürer.[46] Daha basit söylemek gerekirse, bu aşamada Lacan için birine aşık olmanın, kişinin kendi narsisizmini aşık olduğu kişinin etkisine maruz bırakması anlamına geldiği sonucunu çıkarabiliriz: Diğer bir deyişle, aşık olmanın sonucu belli bir şekilde narsisist olmaktır, yani yeniden şekillenmiş ideal egoyu, aşık olunan kişiyle yabancılaştırıcı özdeşleşmeden geçmesinden sonra bütün diğer dış nesnelere yansıtmaktır... Öyleyse, nihayetinde aşkın yeni bir ego-idealini mevcut bir ideal egonun üzerine yerleştirdiğini söylemek doğru olacaktır (aşkta "*Ichideal*'in, nesneler dünyasına *Idealich* düzeyinde yerleştirilebilecek duruma gelecek şekilde konuştuğu düşünülebilir").[47] Aynı nedenle, aşkın ego-idealinin simgesel işlevlerini bozduğunu düşünmek de doğrudur ("Aşk, ego-idealinin [simgesel, yatıştırıcı] işlevinde bir sarsılmayı... kışkırtır).[48] Bunun sonucu olarak, eğer bir yandan aşk narsisizmle, kesin konuşmak gerekirse özdeş değilse de, diğer yandan, öznenin narsisistik bir psikoseksüel ekonomide hapsedilmiş olarak kalması yine de bir olgudur (hatta Simgesel/Yasa'ya girmiş olduğu halde). Aşık olunan kişiyle özdeşleştikten sonra, aşık kişi, aşık olunanın imgesini (ki, önceden mevcut ideal egoya eklendiği için hiç bir zaman "saf" değildir) aşık olunanın kendisi de *dahil* olmak üzere tüm diğer nesnelere saldırganca yansıtır.

Lacan'ın imgesel diyalektiğinin bütünlüğü artık daha anlaşılır hale gelmiş olmalı: Egonun yansıyan imgeyle yabancılaştırıcı özdeşleşmesi aracılığıyla içselleştirilmesini, yansıyan imgenin ulaşılamaz mükemmelliyetinin bir ideal ego olarak tüm diğer nesnelere yansıtılması

46 A.g.e., s. 126. Lacan aynı zamanda "aşk nesnesi... öznenin ego-ideali ile gölgelenir" demektedir (a.g.e., s. 112).

47 A.g.e., s. 142. Lacan ego-idealini aynı zamanda "benimle [*moi*] *simgesel* ilişkisi olduğu kadarıyla öteki" şeklinde tanımlar.

48 A.g.e. Tabii ki bu babayla olan ilk aşk ilişkisi için doğru değildir: Gerçekte ego-ideali onun tarafından kurulur; henüz tedirgin edilmesi gereken bir Simgesel yoktur.

izler, ki onu da bir ego-idealinin içselleştirilmesi izler (bunu başlangıçta babanın *imagosu* sağlar) ve ego-ideali egonun bundan sonraki tüm yansıtmalarını simgesel olarak yeniden şekillendirir. Açıkçası, özne Simgesele/Yasa'ya dahil olduktan sonra artık yeni bir aşk nesnesi tarafından cezbedilebilir. Her bir yeni aşk, yeni bir ego-idealinin müdahalesine -imgesel düzeyde- karşılık gelecektir. Bunun tersi doğru değildir: Yeni bir ego-idealine, sadece temel olarak simgesel düzeyde çalıştığı için aşık olunmaz, bu sadece öznenin, başka türlü değişmeden kalacak olan İmgeselini başarılı bir şekilde yeniden şekillendirecek orijinal simgesel statüsü nedeniyledir. Sonuç olarak, babanın sağladığı ikincil özdeşleşmenin bir çok mümkün idealin sadece ilkinin cisimleşmesi olduğunu kaydetmeliyiz (Lacan'ın sonraki ayrıntılı açıklamaları uyarınca, herhangi bir simgesel nesne fiilen bir ego-ideali olarak -ve bir aşk nesnesi olarak- işlev görebilir). Oysa ki, baba tarafından sağlanan ilk ego-ideali, temel bir ideal olarak kalır -ve tüm diğerleri ona dayanır- ve böylelikle, ötekini konuşma aracılığıyla tanımak ve bunun sonucu olarak imgesel (öz)-yıkıcılığı kısmen aşmak üzere, öznenin Yasa'nın simgesel boyutuna girmesi mümkün kılınır.

(5) Narsisizm ve imgesel aşk kavramları, Lacan'ın Hegelci-Kojèveci "Arzu ötekinin arzusudur" vecizesini devralmasının zeminini de oluşturur. Bu erken evrede dahi formül birkaç şekilde yorumlanabilir. I. Seminer'de Lacan'ın öğrencilerinden birinin gayet etkili bir şekilde işaret ettiği gibi: "*Öteki'nin arzusu* diyorsunuz. Bu ötekinde olan arzu mu, yoksa ötekine yönelik benim sahip olduğum arzu mu? Bunların ikisi benim için aynı şeyler değil. [Bu formül] egonun onu yok ederek yeniden ele geçirebileceği öteki*ndeki* arzuya ilişkin olabilir. Fakat aynı zamanda egonun öteki *için* sahip olduğu arzudur da."[49] Lacan formülün "tek bir anlamda geçerli olmadığını"[50]

49 A.g.e., s. 176 (vurgu eklenmiş).

50 A.g.e., s. 177.

ve arzunun hem (a) ego *olarak* öznenin *ötekinin arzuladığını arzulaması* temelinde imgesel bir arzu olması ve bunun sonucunda ötekini saldırgan bir şekilde yok etmeyi amaçlaması ("ötekindeki arzu"), hem de (b) öznenin ötekini arzulamasına yol açan simgesel dolayımlı bir arzu olması: *ötekinin kendisini* -arzusunu- *tanımasını ve arzulamasını arzuladığı* ve bunu yapabilmek için, konuşma yoluyla simgesel Yasa'nın aracılığına girerek/onu kabullenerek, saldırganlığının üstesinden sadece bir süreliğine gelerek ötekini tanıyabildiği ("öteki için arzu") anlamlarına gelebileceğini derhal kabullenir.[51]

Ve formülün hala bir anlamı daha -Lacan'ın ilkinden açık bir şekilde ayırt etmeye meyletmediği, fakat yine de genel imgesel özne teorisi tarafından öngörülen- vardır. "Arzu ötekinin arzusudur" aynı zamanda, imgesel düzeyde öteki *için* arzu olabilecek *ilkel* bir arzuya atfedilmelidir; ötekini arzuluyorum çünkü öteki benim yabancılaştırıcı özdeşleşmemin mahallini (benim en baştaki egomun), benim yerimi gasp ediyor ve onu ortadan kaldırmak istiyorum. Bu düzey ilkiyle sıkı sıkıya ilintilidir, fakat onunla tam anlamıyla örtüşmez. Neden? Çünkü ikinci durumda onu arzumun nesnesine *sahip olduğu* için yok etmek istemiyorum; tam tersine onu benim en baştaki arzumun nesnesi *olduğu* için yok etmek istiyorum: Yansıyan imge *olarak* öteki, kelime anlamıyla benim yerimde, bir birlik [*unity*] olup yabancılaşmayı aşmayı arzuladığım yerde durmaktadır. Diğer bir deyişle, formülün, Lacan'ın bize sağladığı ilk iki okunuş biçimi, egonun ötekinden net bir şekilde ayrışmış olmasını varsayarken, bu son okunuşu -mantıksal olaraksa ilk- öznenin, daha böyle bir ayrışmayı

51 Bu düsturun anlaşılabileceği iki farklı şekil aşkın düpedüz narsisizmden ayrılması için ek kanıt sunuyor gibi görünmektedir: Sadece öteki tarafından tanınma arzusu olarak arzu -ve böylelikle arzulanmak- yukarda açıkladığım gibi aşkla ilintilendirilebilir; tersine, ötekini yok etme arzusu narsisizmle eşanlamlıdır. Diğer bir deyişle, aşk narsisizmin tersine, ötekinin arzusunun -asgari olarak- tanınmasını varsayar.

yapamayacağı bir evredeki (ayna evresi) arzusunu sunar. Ötekinin arzuladığını arzulamak (formülün ilk okunuşu), ötekini her şeye rağmen ötekinin başlangıç düzeyinde, asgari düzeyde tanınıyor olmasını varsayan narsisistik, yıkıcı bir arzuya karşılık gelir: Böylesi bir tanıma, arzu ancak formülün ikinci biçimde okunması yoluyla devreye sokulduğunda gerçekleşebilir. Gerçekten de ancak bu durumda, *ötekinin* arzuladığı şeyi arzulayabilirim; bu arzuyu simgeseliçi [*intrasymbolic*] imgesel arzu olarak tanımlayabiliriz. Daha basit bir biçimde söylemek gerekirse, ötekini öteki olarak tanıdıktan sonra, -özdeşleşmiş olduğum- öteki *olmayı* arzulamıyorum, fakat ötekinin arzulamakta olduğu şeyi arzuluyorum veya öteki olmayı *istemeksizin*, çelişkili biçimde tam da öteki gibi olmayı arzuluyorum.[52]

Bütün bunlar, ayna evresinin saf biçimde narsisistik gerçekliğinden, çocuğun ötekini ilk kez öteki olarak tanıyabileceği noktaya geçişin problematik statüsünün vurgulanmasına çıkar. Lacan'ın, Simgesel kavramı henüz başlangıç aşamasında olduğundan, erken öznelik teorisinde bu açmazı tatmin edici bir şekilde çözemediği kanısındayım. Bu konu üzerindeki iddiaları sıklıkla birbirleriyle uyumsuzdur. Örneğin, I. Seminer'de çocuğun egosunu öteki olarak ötekinden, on sekiz aylık kadarken, ayna evresinin çözülmesi sırasında, yani ötekinin arzusunu, Oidipus kompleksi(nin) (çözülmesi) aracılığıyla tanımadan çok *önce*, ayrıştırma yeteneğinde olduğunu ileri sürer gibidir.[53] Mantıksal olarak, biraz önce gördüklerimizden bu çıkarım yapılamaz. Lacan'ın, felsefi olarak borçlu olduğu İmgesel teorisini, çocuğun psişik gelişiminin kronolojik "evreleri"nin akla yatkın bir psikolojik açıklamayla hala uyumlu hale getirmeye çalışıyor olmasından dolayı, bu konumu almaya kendini zorunlu hissettiği kanısındayım: Örneğin, kendi diyalektik iddialarını, çocuğun beş yaşına

---

52 Bu "X olmak isterdim" şeklindeki tekrarlayıcı, günlük ifadelerde varsayılan oksimorondur.

53 Bkz. *The Seminar. Book I*, s. 168-170.

(psikanalize göre Oidipus kompleksinin genellikle çözüldüğü yaş) varmadan çok önce, ampirik olarak aşikar olan kendisini kardeşlerinden ayırt edebildiği hakikati karşısında savunabilmelidir. Öyleyse, özdeşleşmeye ilişkin daha sonraki teorilerinde, Lacan'ın bu tartışmayı ve daha belirgin biçimde, öznenin kalıcı simgesel yapısı *olarak* Oidipus kompleksi temelinde geriye dönük şekilde anlaşılmadıkları takdirde pre-Oidipal fenomenlerin zamana dahil edilmesini daima manasız bulacak olması şaşırtıcı değildir. Daha genel bir biçimde, Lacan'ın erken dönem çalışmalarında kenarda kıyıda konu edilmesine rağmen, arzu net bir şekilde, öznenin tüm imgesel diyalektik hareketlerinin altında yatan birincil gücü oluşturur. Lacan'ın ardışık dışa yansıtmalar [*projection*] ve içe yansıtmalardan [*introjection*] oluşan bir "arzu tahterevallisi"nden [54] sözetmesi bu nedenledir.

1.4 Bilinçlilik, Bilinçdışı ve Kompleksler

Lacan'ın öznenin imgesel psişik gelişimi teorisinde son bir diyalektik hareket hala açıklanmayı beklemekte. Öznenin egoyu birincil (yabancılaştırıcı) özdeşleşme (*Ur-Ich*) olarak içselleştirmesi, (ötekinin) beden imgesinin ilk(s)el bilinçdışı yansıtılması/temsilini izliyor olmalı -kronolojik olmasa bile mantıksal olarak. *Imagolar* bir şekilde öznenin kendisi tarafından "üretilmeli": Doğrusu, Lacan onları "bilinçdışı temsiller" [55] olarak tanımlar. Burada, erken dönem çalışmalarında Lacan'ın bilinçdışını niyetlilik olarak anladığını gözlemlemek faydalı olabilir (bunu hiçbir zaman tam olarak geliştirmediği halde). Lacan, bu nedenle, egonun "algı-bilinç" sisteminin sentezleyicisi olarak düşünülmesi gerektiği yönündeki Freud'un ifadesine karşı çıktığı zaman, böyle bir sistemin öncelikle bilinçdışı, niyetlilik terimleri içinde anlaşılması gerektiğini zımnen önermektedir.

54 A.g.e., s. 174.

55 "Les complexes familiaux," s. 29.

Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ne atıf yapan Lacan, psikanalizin birincil görevlerinden birinin, "herhangi bir nesneleştirmeden önce ve aynı zamanda nesneleştirmeyi deneyime katan herhangi bir düşünümsel [*reflexive*] analizden önce, yaşanan tüm [bilinçdışı] deneyimi fenomenolojik olarak değerlendirmek"[56] olduğunu söyler. Lacan fenomenolojik niyetliliği *bilinç-dışı*, anti-nesneleştirici deneyim terimleriyle yeniden düşünür.[57] Diğer bir deyişle, bilinç-dışı, öz-bilincin dışında bırakılan ve bunun sonucu olarak bir şekilde ona bağımlı olana sınırlanamaz: Tam tersine, psişik aktivite *genel* olarak bilinç-dışıdır ve sadece sınırlı olarak öz-bilinçlidir; yani, bastırılanın spesifik konumu *olarak* bilinçdışı, genel psişik aktivite *olarak* bilinçdışının sadece bir alt kümesidir.

---

56 *Écrits*, s. 179. Lacan, Merleau-Ponty'nin bilinç kavramını II. Seminer'de daha eleştirel bir şekilde tartışır (*The Seminar. Book II*, s. 77-78); Merleau-Ponty *Gestalt* ile başlayan bir imgeselin fenomenolojisinin önemini vurgulamakta haklıdır, fakat onu "bir bütünlük, bütüncül işlevsellik kavramına" bağlamakta haksızdır, ki "bu onu, bir vitalizme... yaşayan evrim fikrine, doğanın daima üstün, giderek fazla bütünleşmiş formlar ürettiği düşüncesine geri götürür." Merleau-Ponty, böylelikle insanın başarılı uyumsuzluğunda Simgeselin merkeziliğini göremez. Merleau-Ponty "Les relations avec autrui chez l'enfants" (Centre de Documentation universitaire, 1975) isimli bir üniversite kursunda Lacan'ın ayna evresi üzerine bolca yorum yapar. Lacan ölümünden kısa süre sonra "Maurice Merleau-Ponty," *Autres écrits*, s. 175-184'te Merleau-Ponty'ye geri döner.

57 Lacan'ın erken özne teorisine gönderme yapan Miller şöyle söyler: "Lacancı dönüş fenomenolojik bilinç anlayışını [niyetlilik *olarak*] özneye doğru, yani bilinçdışının öznesine doğru taşımaktır... Husserl ve onun Fransız öğrencileri olan Sartre ve Merleau-Ponty gibi fenomenologların kendi bilinç kavramları aracılığıyla geliştirdikleri bilincin temel olarak anti-nesnelci veya nesnelci olmayan statüsü idi... Husserl'den beri fenomenolojide gelişen şey bilinçdışı kavramıdır" (J.-A. Miller, "An Introduction to Seminars I and II—Lacan's Orientation Prior to 1953 (III)," *Reading Seminars I and II—Lacan's Return to Freud* içinde, ed. R. Feldstein, B. Fink, ve M. Jaanus [Albany: State University of New York Press, 1996], s. 26-27).

Lacan, Freudcu algı-bilinç sisteminin *kısaca* bilinç-dışı olarak niyetli doğasından daha az bir şey önermiyor. Aynı nedenle, bilinçliliği (yani, bilinç-dışı "yaşantı deneyimini") bir nesne olarak egonun opak doğasına indirgemenin imkansız olduğunu düşünmektedir. *Öz*-bilinçten ne haber? O, egoyla eşitlenmeli mi? Bu aşamada artık net olunmalıdır, Lacan'a göre eğer "öz-bilinçlilik" ile kendi kendisine tümüyle sunulmuş bir bilinç türü kastediliyorsa öz-bilinç yoktur. Bu "öz"ün, sadece, ötekiyle yabancılaştırıcı özdeşleşme yoluyla edinildiğini belirleyebilseydik, egonun öz-bilinç ile özdeş olduğunu söyleyebilirdik. Öyleyse, Lacan'ın bu konu üzerine görünürde çelişkili olan ifadeleri daima izleyen şu çıkarıma gönderme yapmalıdır: Ya öz-bilinç diye bir şey hiç yoktur (kendi kendine tümüyle sunulmuş olarak) ya da "öz"-bilinç *yabancılaşmış* egoya karşılık gelir. Aynı temelde, Lacan bilinçten "özneden yabancılaşmış bir *ego* ['öz'-bilinç] ile ondan esasen kaçan bir algı, saf bir *percipi* [*algılanan*]" [58] arasındaki kutupsal gerilim terimleriyle bahsedebilmektedir: Diğer bir deyişle, bilinç-dışı algı *olarak* bilinç, egonun başlangıçtaki oluşumundan sonra da aktivitesini sürdürür (bu aslında ego-idealinin içselleştirilme yoludur). *Tam anlamıyla* bilinçdışını, öz-bilinçten atılanın yeri olarak anlaşılan bilinçdışını, tam da ego ve "saf percipi" olarak bilinçdışı arasındaki böylesi bir "kutupsal gerilimin" ürünü olduğunu ileri sürebilirdik.

Biraz önce önerdiğim gibi, (istisnai) imgeler olarak *imagolar*, açıktır ki özneden bağımsız olarak varolamazlar ve dolayısıyla başlangıçta onun tarafından temsil edilmelidirler. Şimdi artık (de)formatif güçlerine *rağmen* bunun nasıl olduğunu daha belirgin biçimde açıklamanın vakti geldi. Denilebilir ki, Lacan'a göre, bunlar kurulmuş olmaktan çok kurucudurlar: Başka bir ifadeyle, özne tarafından kurulduklarını inkâr etmese de, normal imgelerden temelden farklıdırlar (psikanalitik teorinin onları tanımlamakta Latince terimi

58 *The Seminar. Book II*, s. 177.

kullanması bu yüzdendir). Belli imgelerden çok azı, öznenin psişik gelişimi üzerinde (de)formatif güce sahip bilinçdışı temsillere karşılık gelir. Fakat, böylesi bir (de)formatif güç nereden türemektedir? Bu güç kişilerarası ilişkilerin temel, bilinçdışı yapıları olarak anlaşılmaları gereken komplekslerden elde edilir; bu Lacan'ın erken çalışmalarında bilinçdışının rasyonel doğasını anlama biçimidir.[59] Özne, bu önceden verili simgesel yapıdaki yerini, bilinçdışı temsiller olarak *imagoların* eylemi aracılığıyla bulur. Freud kompleksleri (filo)genetik olarak kuşaktan kuşağa aktarılan, yani doğuştan getirilen şekilde düşünmeye eğilimlidir; Lacan, yansıyan *imago*nun Gestaltvari doğası durumunda gördüğümüz gibi, içgüdülerin belli bir ilintisi varsa da, *imagoların* etkinliğini içgüdü katmanına sürgün etmeyi reddeder. Tereddütsüz olmasa da, Lacan *imagoların* (de)formatif güçlerini *kültürel dolayımlı* olarak görür.[60] Özne, imtiyazlı bir imgeye -bir *imago*- bilinçdışı olarak "sahip olur" ve onu yansıtır, ki o da bu sefer zaten Simgesel içinde yerleşik olduğundan özneyi (de)forme eder: "*İmagolar* zaten simgesel düzen içinde edinilmiş imgelerdir ve bunun sonucu olarak 'simgesel etkinliğe' sahiptirler"[61] Bu durum kuşkusuz ki Lacan'ın ilk Oidipus kompleksi teorisinin dayandığı baba *imagosu* için geçerlidir.

"Ailevi Kompleksler" [*Les complexes familiaux*] içinde Lacan, tümü de öznenin ailesi bağlamındaki erken toplumsal etkileşimini dikte eden, üç farklı *imagonun* (de)formatif işlevi etrafında dönen, üç temel ve ardışık kompleksten sözeder: kesilme [*weaning*] kompleksi, zorla girme [*intrusion*] kompleksi ve Oidipus kompleksi.

---

59 Lacan'ın bizzat gözlemlediği gibi, kompleksleri tanımlamanın en doğrudan yolu bilinçdışının kendine ait bir "kompleks" mantığı olduğunu ve bastırılmış, irrasyonel dürtülerin rezervuarı anlamına gelmediğini ifade etmektir. (Bkz. *The Seminar. Book I*, s. 65.)

60 Bkz. özellikle "Les complexes familiaux," s. 28-29.

61 A. Di Ciaccia ve M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio* (Milan: Bruno Mondadori, 2000), s. 82.

Kesilme kompleksi yeni doğmuş bebekle annesi arasında kurulan ilk baştaki ilişkiye dairdir. Bu yapısal kişilerarası ilişki, prematür doğumun sonucu olan, bebeğin çaresizliğini telafi etmeyi amaçlayan annenin bakım verişine dayanır; böylelikle doğum Lacan tarafından, *stricto sensu* (tam anlamıyla) memeden kesilmeden (sütten kesilme olan) ayırt edilmesi gereken bir "kadim kesilme" olarak değerlendirilir.[62] Bebek komplekse meme *imagosuyla* bir yabancılaştırıcı özdeşleşme aracılığıyla erişir. Burada Lacan'ın ayna evresini açıklarken zaten kullanmış olduğu mantığı aktardığı aşikardır. Bebek, meme ile özdeşleşerek, prematür doğumu sonrasında da rahimiçi yaşamını sürdürmeye çalışır;[63] buna paralel olarak, daima kendisine eşlik edecek olan "metafizik bir evrensel ahenk serabını"[64] başlatır. Diğer bir deyişle, bu özdeşleşme aracılığıyla, bebek, hem açlıktan ölmemesini sağlayan bir beslenme ilişkisi kurmuş, hem de kendisini onarılamaz bir şekilde ötekinde yabancılaşmış olarak bulur. Bebek ve annesi arasındaki ilişki, bir yandan Lacan tarafından örtük olarak *Gestaltlar* terimleriyle -ve dolayısıyla içgüdüsel olarak- düşünülse de, diğer yandan, birincil ilgisi, annenin dikkatinin bebeğin temel ihtiyaçlarının tatmin edilmesinin nasıl ötesine gittiği ve dolayısıyla, kültürel terimlerle kavranması gerektiği üzerinde odaklanır.[65]

---

62 Bkz. "Les complexes familiaux," s. 34.

63 A.g.e., s. 33. Bunun sonucu olarak, "kompleksi ete kemiğe büründüren ['kadim'] sütten kesilmedir, yani [kompleksin] yeniden kurmaya çalıştığı beslenme ilişkisinin *imagosudur*" (A.g.e., s. 31). sayfa 25–32 için notlar.

64 A.g.e., s. 36.

65 A.g.e., s. 30-31. "Les complexes familiaux," içinde Lacan tartışmasız bir biçimde üç kompleksin tümünün de kültürel kökenlerini vurgular. Bunun eserinin erken dönemlerinde yeterince vurgulanmamış olduğu ve dolayısıyla Lacan'ın ayna evresinin nihai olarak *Gestaltlara* dayandığı şeklindeki tartışması ile uyumlu olmadığı kanısındayım. Üç kompleks içinde "içgüdüsel" İmgesel ve "kültürel" Simgesel arasındaki karşılıklı etkileşimin kesin koordinatları *Le séminaire livre IV. La relation d'objet, 1956–1957* (Paris: Seuil, 1994) içinde, üçlü (ve retroaktif) dizi ihlal-mahrumiyet-kastrasyon aracılığıyla yeniden ele alınır ve açıklanır.

Zorla girme kompleksi ile, Lacan ayna evresi teorisini daha geniş bir bağlama otururken, bunun önemine dair daha ileri kanıtlar sunar. Bu kompleks çocuk ve rakibi olarak kabul ettiği kardeşi arasında kurulan ilişkide ifadesini bulur. Sonuç olarak, bu kompleksin dayandığı kişilerarası ilişkinin yapısı kıskançlıktır; özne bu komplekse, bir yansıyan imge gibi anlaşılan benzerinin (*semblable*) *imagosu* ile yabancılaştırıcı bir özdeşleşme aracılığıyla erişir. Çocuğun ancak zorla girme kompleksinin çözülmesiyle ötekini bir öteki olarak tanıyabileceğini, "öz"-bilinçli bir ego edinebileceğini vurgulamalıyım. Lacan, böylelikle, "özdeşleşme aracılığıyla kıskançlık" (*jalousie par identification*) ile (özne ile ayna ya da başka bir insan tarafından sağlanan yansıyan imge arasındaki imgesel içi rekabet) bir üçüncü nesneyle ilgili olarak iki özne arasındaki (minimal derecede) imgesel dışı kıskançlığı, yani *tam anlamıyla* zorla girmeyi ayırt eder. İkinci durumda, "kavga veya uzlaşmanın başlatıldığı" ötekinin tanınmasıyla, öznenin "aynı zamanda... toplumsallaşmış nesneyi bulduğu"[66] göz önüne alındığında, kıskançlık "tüm toplumsal hissiyatın arketipi" olarak tanımlanabilir. Bu metinde dahi, Lacan böylesi temelli bir değişikliğin nasıl oluştuğunu net olarak gösterememektedir.

Nihayet, Oidipus kompleksi üç ila beş yaşları arasındaki bir çocuk ile çevresindeki annesel ve babasal işlevi cisimleştiren kişiler arasında meydana gelir. Temel yapısı, karşı cinsten ebeveyn için aşkı, aynı cinsten olan için ise rekabeti içerir. Lacan bir yandan, Freud'dan farklı olarak, bu ilişkinin dayandığı, modern ve çağdaş Batı toplumlarındaki evlilikle ilgili ailenin kültürel göreliliğinin farkında olsa da, diğer yandan, ensest yasağı ve bunun sonucunda Yasa'nın belirmesi (eşlik eden onu çiğneme ihtimali ile birlikte)[67] olarak anlaşılması

66 "Les complexes familiaux," s. 43.

67 1950 gibi erken bir tarihte, Lacan gelecekteki kendi psikanaliz etiğinin üç temel, birbiriyle karşılıklı bağlantılı ilkesini veciz bir şekilde açıklar: (a) Saint Paul'ü izleyerek, "günahı yaratan" Yasa'dır; (b) bunun sonucu olarak, Lambroso

gereken Oidipus kompleksinin çözülüşünün evrenselliğini yeniden teyit eder. Özne bu sonuncu kompleksi, ego-idealini türeteceği babanın *imagosu* ile yabancılaştırıcı bir özdeşleşme ile çözer; ego-ideali öznenin Yasa'ya girişinin sadece bir sonucu iken, diğeri yine babanın *imagosu* tarafından getirilen baskıcı fail olarak süperegodur.

Lacan erken dönem çalışmalarında psikanalizden tekrar tekrar ve açıkça bir *diyalektik* çerçevesinde bahseder; bu iddianın mümkün mertebe göründüğü gibi ele alınması gerektiği kanısındayım. Gerçekten de, Lacan yalnızca Freud'un psikanalitik *tekniğini* diyalektik terimlerle okumaya kalkışmaz,[68] aynı zamanda, bize öznenin psişik gelişiminin oldukça özgün bir teorisini sunmak üzere, Hegelci felsefeyi, etolojik ve psikolojik deneylerden çıkarılmış delillerle cesaretle birleştiren yeni bir psikanalitik *teori* geliştirir. Bu sürecin, zorunlu olmasa da katı kurallı diyalektik geometrisi Lacan yorumcuları tarafından genellikle gözden kaçırılmıştır. Tam tersine, katılığının "Ailevi Kompleksler"de sunulduğu şekliyle üç kompleksin birbiri ardına diziliminde çarpıcı bir şekilde aşikâr olduğuna inanıyorum. Lacan'a göre bir kompleksin başlangıcı (ki farklı biçimlerinde öznenin kalıcı çaresizliğini telafi eder) daima biopsişik bir krizi izler[69] ve kendisi de yeni bir kriz olarak anlaşılması gereken kompleksin çözülüşünün öncülüdür. Hegelci terminoloji kullanarak, psişik gelişimin belli bir evresinin ortaya çıkmasını (tez *olarak*) sağlayan sentez (*Aufhebung*) *olarak* her bir kompleksin, antitez/olumsuzlama *olarak* bir krizi iz-

---

krimonolojisinin tersine, "kriminal içgüdüler yoktur"—ki Sade'a karşı "mutlak suç yoktur" demekle aynıdır; (c) paralel olarak, Freud'un *Totem ve Tabu*'sunu izleyerek, Yasa ilksel bir suça dayanır (bkz. *Écrits*, s. 126, 146, 149, 130).

68 Psikanalitik tekniği Lacan'ın diyalektik okuyuşunun anahtar metni *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, ed. J. Mitchell and J. Rose (Londra: Macmillan, 1982) içinde "Intervention on the Transference" (1951) isimli metindir.

69 "[Bir] hayati kriz kendini psişik bir krizde ikiye katlar... Hayati bir gerilim kendini zihinsel bir niyette çözümler" ("Les complexes familiaux," s. 31).

lediği ve yeni bir "daha yüksek" krizi (yeni antitez *olarak*) öncelediğini söylemek mümkündür. Bunun sonucu olarak doğumun prematüritesi bir ilk kriz/antitez olarak değerlendirilmelidir; onu telafi eden kesilme kompleksi özneye bir başlangıç sentezi ve psişeye bir başlangıç gelişimi sunarken *dar manada* memeden kesilme (sütten kesilme) yeni bir kriz/antitez (kesilme kompleksinin çözülmesine karşılık gelen -daha geniş anlamıyla kesilme) başlatır. Onu izleyen zorla girme kompleksi -"özdeşleşme aracılığıyla kıskançlık", yani öznenin yansıyan imgeyle saldırgan narsisistik ilişkisinin aynı yaştan diğer kardeşlere eşit derecede yöneltilmesi- *dar manada* zorla giriş tarafından, ötekinin öteki olarak tanınması tarafından durdurulan yeni bir sentez/tez olarak anlaşılmalıdır. *Dar manada* zorla girme böylelikle yeni bir krizi/antitezi ve zorla girme krizinin çözümünü devreye sokar. Nihayet, Oidipus kompleksi, (yabancılaşmış) egosu artık kendini ötekinden net bir şekilde ayırt edebilen öznenin bakış açısından, karşı cinsten ana-babaya olan aşka karşılık gelen yeni bir sentezdir/tezdir. Bu kompleksin, kastrasyon tehdidi -ki Lacan bunu gerçek bir tehdit olarak okumayı reddeder ve onun yerine, parçalı (fragmante) beden imgesinin geri alınması olarak anlar- [70] aracığıyla sağlanan ensest yasağında çözülüşü yeni bir kriz/antitez oluşturur. Bunu da babanın *imagosu* ile yeni bir sentetik özdeşleşme (ego-idealinin içselleştirilmesi) izler.

Şurası açık ki, bu süreç boyunca, psişik sentez (*Aufhebung*) sürekli bir psişik karşıtlığı eşzamanlı olarak fesheder, muhafaza eder

70 Bütün kompleksler içinde, anksiyetenin yükselmesi ile öznenin yabancılaştırıcı bir özdeşleşmede "düşmesi" arasında gerçekten de katı bir bağlantı vardır. Belli bir kompleksi (sentezi) önceleyen krize anksiyete eşlik eder: Lacan bu noktanın Klein'dan nasıl devralındığını gösterir (*The Seminar. Book I*, s. 69). Daha geç özne teorilerinde dahi Lacan anksiyeteyi daima "öznel çözülme" diyeceği durum ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni özdeşleşme biçimiyle bağlantılandıracaktır. 1960'ların başlarında Lacan Seminer'inin iki ardışık yılını özdeşleşme ve anksiyeteye ayıracaktır.

ve daha yüksek bir düzeye çıkarır. Orijinal olarak doğumun prematüritesi ile belirlenen imgesel yabancılaşma hiçbir zaman sona ermez. İnsan uyumsuz bir hayvan olarak kalır. Hiçbir zaman, hayvanın psişesinin kurulduğu ve cinsel yaşamı için ulaşılması gereken homeostatik sıfır noktasına ulaşamaz: Hayvani içgüdüler nesneleriyle doğrudan ilişki halindelerken, insan "hayvanın dünyasını doğuştan olmasıyla [*connaturalité*] tanımlayan çevreye anında uyumu" yıkar, "hayvanlarda algıyı içgüdülere ulaştıran canlı varlığın işlevsel bütünlüğü"[71] insan tarafından durdurulur. Oysa ki, insanın uyumsuzluğu -ki aynı zamanda cinseldir- olağanüstü psişik kapasiteleri tarafından eşitlenir; Hyppolite'in I. Seminer'deki çok sayıdaki müdahalelerinden birinde kaydettiği gibi: "Bilgi, yani insanlık, cinselliğin başarısızlığıdır."[72] Lacan, insanın narsisistik ve (öz)yıkıcı ego libidosunun genital nesneye (ve dolayısıyla, türe ilişkin hayvani görevinin başarılmasına) yeniden yönlendirilmesi olan yeniden uyumun -hiçbir zaman tam olmayan- ancak, Oidipus kompleksi dolayımıyla (çözülmesiyle) mümkün olduğuna, yani kültürel olduğuna inanır. I. Seminer'de Lacan birincil narsisizmi ikincil narsisizmden ayırır ve bunların iki libido türüne nasıl karşılık geldiklerini gösterir. Birincil narsisizm *Gestalt*lara dayanır ve dolayısıyla hayvanlar ve insanlar için eşit derecede geçerlidir: Cinsel libidoya karşılık gelir. İkincil narsisizm, daha çok insan bedeninin *Gestalt*ının insan psişesi için ürettiği yabancılaştırıcı özdeşleşme(ler)in sonucudur; dolayısıyla, ego libidosuna karşılık gelir, yani narsisizme. Bu arada Lacan iki temel iddiada bulunmaktadır: (1) *tüm* libido (hatta hayvani cinsel libido), *Gestaltların* imgesel işlevine dayandığı sürece özünde narsisistiktir; (2) daha da önemlisi, sadece ego libidosunun öz-yıkıcı eğilimlerinin (ideal egosuna yönlendirilmiş) kısmen üstesinden gelebildiği takdirde kendi hayvanî, cinsel libidosunun görevlerini yerine

71 "Les complexes familiaux," s. 41.

72 *The Seminar. Book I*, s. 146.

getirebilir. Bu kültürel olarak ancak Oidipus kompleksini çözecek olan ego-idealinin içselleştirilmesiyle sağlanabilir: Ego-idealinin insanın uyumsuz libidosunun paradoksal bir simgesel yeniden uyumunu, "bozuk bir imgelem" için simgesel bir geçici çözümü temsil ettiği söylenebilir. Erken dönem Lacan için insanın benzersizliği Simgeselden çok İmgesel tarafından belirlenir.

Fakat Lacan, Oidipus kompleksinin hem kültürel hem de yapısal olduğunu iddia ettiğinde daha kesin olarak neyi kastetmektedir?[73] Görmüş olduğumuz gibi, bunun içgüdülere dayandığını reddetmektedir. Bir yandan doğal içgüdüler tanım gereği evrensel olsalar da -insanın hatalı İmgeseli bu kurala açık bir istisna oluşturur- ve diğer yandan, bütün kültürler kendilerine özgü olsalar da -kendine özgü yasalarca nitelendiriliyor olmakla- komplekslere ilişkin olarak Lacan'ın temel meselesi izleyen soru ile sınırlandırılabilirdi: Kültürün evrensel bir Yasası var mıdır? O, ensest yasağına işaret ederek bu soruyu pozitif olarak cevaplayabileceğini düşünmektedir: Tüm kültürler -kendilerine özgü yasalarına rağmen- kendilerini evrensel olarak doğadan bir şekilde ayırt etmelidirler. Bir evrensel Yasa olarak ensest yasağı, yalnızca kültürü doğadan ayırmakla kalmaz, fakat aynı zamanda kültürü bir şekilde "doğallaştırır", kültüre evrensel bir *yapı* sağlar. Ancak, Lacan, Freud'un kültürel yapıların (Oidipus kompleksi ve onun mümkün varyasyonları) (filo)genetik olarak kuşaktan kuşağa aktarıldığı fikrini reddeder. Freud ile, Oidipus komplesinin iletiminin herhangi bir ailevi durumun kendine özgü raslantılarına indirgenemeyeceği (aksi halde yapı evrensel olamama riskini üstlenmek zorunda kalırdı) konusunda uzlaşsa da, bu iletim genetik

---

73 Genel olarak Lacan'ın Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisine ağır bir borcu olduğu doğrudur: Ancak, "Les complexes familiaux" içindeki Oidipus kompleksinin "yapısalcı" tartışması 1938 tarihine kadar geri gider (bu makalede, Lacan kısaca Frazer ve Malinowski gibi daha eski antropologların eserlerini anar). Unutmayalım ki, Lacan'ın yazısı Lévi-Strauss'un temel eseri *The Elementary Structures of Kinship*'den (1949) onbir yıl önce yayınlanmıştır.

olsaydı o zaman kültürün de doğaya dönüşeceğine ve komplekslerin de sadece içgüdüler olacağına inanmaktadır. Lacan için, kültür insan doğasını yapısal olarak değiştirir, doğadan farklılığını korurken (bu insan ve hayvan arasındaki boşluğun hiçbir zaman doldurulamayacağı gerçeğine başka bir şekilde bakıştır), kendisini evrenselleştirerek, sanki öyleymiş gibi "kendini doğallaştırır"; böylesi bir görüşe sahip olmak ancak, insan içgüdülerinin (dürtülerin) işlevselliğinin dayandığı bir bilinçdışı kültürel yapının, Oidipus kompleksinin mevcudiyetinin varsayılması ile mümkündür. Miller'in yazdığı gibi: "Sanki o -Lacan- kendisine 'Freud, kompleksler teorisini içgüdülerde temellendirebileceğini düşündü, ben tam tersini yapacağım. Kompleks kavramını birincil olarak alacağım ve [insani] içgüdüler kavramını o temelde açığa kavuşturacağım'"[74] demiş gibidir.

Sonuçta, "Ailevi Kompleksler"de simgesel bir yapı olarak bilinçdışının henüz dilin terimleriyle açıkça konu edilmediği belirtilmelidir. Yine de şurası açık ki, bir sonraki bölümün ana konusu olacak böylesi bir konu etmenin Lacan'ın kompleksler üzerine çalışmasıyla hazırlandığı da aşikardır: Kuşkusuz ki bu çalışma bize, bir *rasyonel* bilinçdışı yapı olarak anlaşılan simgesel düzene dair onun ilk formülasyonunu sunmaktadır. 1950'lerin ortalarında, Lacan'ın genel psikanalitik teorisi, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" şeklindeki düsturuyla özetlenebilecek radikal bir reformülasyondan geçer. Bu yeni bağlamda, yalnızca Oidipus kompleksi korunacaktır. Yine de, *imagolar* hala (de)formatif işleve sahip olarak değerlendirileceklerdir: Lacan'ın teorisindeki bütün değişikliklere rağmen, bu, bir bütün olarak öğretisindeki yegane aşikar biyolojik referans olarak kalacaktır.[75]

---

74 Miller, "An Introduction to Seminars I and II," s. 20.

75 Nobus benzer şekilde, Lacan'ın teorilerinin 1950'ler ve 1960'lar boyunca gelişmesine rağmen, ayna evresi kavramının "orijinal tanımına göre radikal bir değişiklik göstermez" şeklinde konuşur (D. Nobus, "Life and Death in the Glass: A New Look at the Mirror Stage," *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* içinde, ed. D. Nobus [Londra: Rebus Press, 1998], s. 120).

II. KISIM

SİMGESEL (ÖTEKİNİN) ÖZNESİ

Kahve falı bakmak hiyeroglifleri okumak değildir.

Lacan, III. Seminer

2. Bölüm
Dil Gibi Yapılanan Bilinçdışı

2.1 Giriş: Küçükten Büyük Ötekine

"Küçükten büyük Ötekine": Bu Lacan'ın, 1955'in ilk yarı yılı süresince verdiği bir dizi temel nitelikteki derse seminerlerin editörü olan Jacques-Alain Miller'in verdiği isimdir. Lacancı düşüncede çok daha genel bir dönüm noktasını etkin bir biçimde yakaladığından, böylesi bir düstur özel bir değerlendirmeyi hak etmektedir. II. Seminer'den (1954-1955) itibaren, Lacan Ötekini büyük harfle yazar ve yenilikçi bir özne teorisini ayrıntılarıyla açıklamaya devam eder. Kısaca, büyük Öteki, (a) bir yapı olarak *dil* (yapısal dilbilimde olduğu gibi); (b) insan kültürünün yasal dokusu olarak *simgesel düzen* (Lévi-Strauss'un antropolojisi ile uyumlu olarak); (c) Lacan'ın, geniş çapta orijinaline, altüst edici anlamlandırmaya geri döndürerek terfi ettirdiği *Freudcu bilinçdışı* ile eşlenebilir. Karşılıklı üst üste binişlerine rağmen, bu üç kavramın tam anlamıyla örtüştüklerini derhal varsaymak yanıltıcı olurdu. Ötekinin öznesi, ancak bu üç tepe noktası açıkça tanımlandığında uygun bir şekilde kavranabilir. Bu ve izleyen bölümün temel amacı budur.

Lacan'ın öznelik kavramına özel bir referansla, büyük Ötekine olan yeni ilgisi, "Ego bir ötekidir" formülünden, "Ben bir Ötekidir" [1] formülüne kayışa karşılık gelir. Öncesinde neredeyse yalnızca öznenin ne olmadığına (ego) konsantre olmuşken, Lacan'ın teorisi artık daha yapıcı bir hale gelir: İlk başta ve öncelikle, artık özne Ötekinin öznesi ile pozitif olarak özdeşleştirilir. Başlangıçtaki iddiam temelinde, özne eşit derecede (a) dilin öznesi; (b) Simgeselin öznesi; ve (c) bilinçdışının öznesi olarak anlaşılmalıdır. Bir yandan, ilk ikisinin birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını, bu erken evrede dahi, görmek göreli olarak kolay ise de (insan toplumunu kuran simgesel Yasa nasıl olurdu da sadece bir hayvanî koddan benzersiz olarak farklı bir şey olan insan diliyle ilişkisiz olabilirdi?), [2] diğer yandan, dil (Simgesel ile birlikte) ile bilinçdışı arasındaki bağlantı o kadar da göz önünde bir şey değildir.

Bu ilişkinin başlangıç niteliğinde ve kısmi bir açıklamasını burada sunmaya çalışayım. Lacan için bilinçdışının öznesi, hem, bilincin failine (veya daha iyisi öz-bilince) karşıt bir psişik fail olan *bilinçdışı* bir öznedir, hem de bilinçdışına *tabi,* bilinçdışının öznesidir. Bilinçli öznenin bilinçdışına tabi olduğu gerçeği, başlangıç için şu naif soruyu cevaplayarak açıklanabilir: Her şeyden önce psikanaliz neden bilinçdışını düşünmek zahmetine katlanmaktadır? Cevap, bilinç içinde bilinçli olmayan bir şey kendini somut olarak gösterdiğine göre, bilinçten ayrılmış bir *topos*un mevcut olduğunu söylemektir. Dahası, "bilinçdışının oluşumları" denilen bu tezahürler "irrasyonel" olmaktan uzaktır: Freud'un zaten başlıca *dilbilimsel* olarak

---

1 "[Simgesel] ben [imgesel] egodan farklıdır" (*The Seminar of Jacques Lacan. Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis,* 1954–1955 [New York: Norton, 1991], s. 8). "Özne bireyle ilişkili olarak merkezsizleşmiştir. *Ben bir [Ö]tekidir* ifadesinin anlamı budur" (a.g.e., s. 9).

2 "İnsanın yasası, ilk tanıma kelimeleri ilk hediyelere hükmettiğinden beri dilin yasası olmuştur" (J. Lacan, *Écrits: A Selection* [Londra: Tavistock, 1977], s. 61).

değerlendirdiği[3] belli bir düzenli tarzları olduğu görülebilir. Bunun sonucu olarak, bilinçli öznenin en azından kısmen, dil (Öteki *olarak*) ile yakından ilişkili bir bilinçdışı yapıya (Öteki) tabi olduğunu söyleyebiliriz.

Paralel olarak, öznenin nasıl normal olarak dile tabi olduğunu günlük bilinçli deneyimin gösterdiğini hatırlamalıyız: Özne daima kendisini zaten dilin içine gömülmüş olarak bulur. Diğer bir deyişle, öznenin imgesel ötekiyle yansıyan, yabancılaştırıcı özdeşleşmesi, zorunlu biçimde dil *olarak* Ötekinde daha önceden, başlatıcı nitelikte ve kalıcı yabancılaşmasını varsayar. Bu hakikat, Lacan'ın daha önceki imgesel yabancılaşma açıklamasını ortadan kaldırmaz: Onun yerine, öznenin imgesel yabancılaşması, onu önceleyen -kronolojik olmasa bile mantıksal olarak- dilde yabancılaşmasında katlanmış olur. Uzun sözün kısası, ayna evresi bebeğe bir isim verilmiş olmasından ve çevresindekiler onun hakkında konuşmaya başladıktan (ki gerçekten de, hatta çocuğun doğumundan çok önce bile konuşmaya başlamışlardır)[4] sonra gerçekleşir.

Bu geniş öncüllerden ilerlersek, benim Ötekinin öznesi analizim şu şekilde sürecek: Bu bölümde başlıca, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" diyen Lacan'ın ünlü düsturunun araştırılmasıyla ilgileneceğim. Kendilerini Jakobsoncu dilbilimin metafor ve metonimi yasalarının Lacan tarafından üstlenilmesinin yüzeysel bir analizi ile sınırlayan yorumcular tarafından örtük olarak önerilenlerle kesin bir kontrast oluşturacak şekilde, kural olarak bir dil *gibi* yapılanmış olmasına rağmen, bilinçdışının sıradan (bilinçli) söylemle aynı şey *olmadığını* göstermeye çalışacağım. Bilinçdışı "bir söylem

---

3 Özellikle bkz., S. Freud, *The Interpretation of Dreams, SE, IV–V; The Psychopathology of Everyday Life, SE, VI*; ve *Jokes and Their Relation to the Unconscious, SE, VIII.*

4 Bkz., *Écrits: A Selection*, s. 148, 68.

olduğu anlamına gelecek şekilde bir dil değildir... fakat bir dil gibi yapılanmıştır."[5] 3. Bölüm'de, Lacan'ın tek bir öznenin, toplumun temel yasası olarak Simgesele aktif girişini açıklama biçimleriyle ayrıntılı bir yüzleşmeye girişeceğim. Diğer bir deyişle, Lacan'ın Oidipus kompleksini dilbilimsel olarak derinlemesine yeniden düşünmesinin değerlendirildiği yer burası olacaktır.

Bu iki bölümün kabaca, Lacan'ın, "yapısalcı" olarak adlandırılan dönemi boyunca olan incelemelerinin iki ana eksenine karşılık geldiği söylenebilir. Kendi adıma, üretiminin o evresini bu şekilde adlandırmaktan genellikle kaçınacağım. Oysa ki niyetim, başka yollarla Lacan'ın eserinin bu kısmının sınırlarını çizmenin mümkün olabildiğini göstermek. Bu, 4. Bölüm'ün başlangıcında yapılacak. Lacan için yapı kavramının, özellikle de 1953-1958 arasındaki dönemde, devasa bir önemi olduğu aşikâr, fakat yapısalcı hareketteki militanlığı en fazla heterodoks bir düzeyde olabilir. Bunun nedeni basit: Lacan'ın, tam da yapısalcı hareketle iddia edilen bağlantısının zirvesinde, V. Seminer'de kuşkuya yer bırakmayacak şekilde belirttiği gibi, "öznelik analistler olarak bizim deneyimimizden tasfiye edilemez."[6]

2.2 Konuşmanın İşlevi

Odağın, küçük ötekindeki imgesel yabancılaşmadan, büyük Ötekindeki dilbilimsel yabancılaşmaya kaymasıyla, Lacan öznenin "çifte bir yabancılaşmadan"[7] geçtiği tezini ileri sürebilmiştir. Yani,

---

5 J. Lacan, *The Seminar. Book III.* The Psychoses, 1955–56 (Londra: Routledge, 1993), s. 167.

6 J. Lacan, *Le séminaire livre V. Les formations de l'inconscient*, 1957–1958 (Paris: Seuil, 1998), s. 104. "Lacan'ın özne kavramını koruma konusundaki sebatı zamanın ruhuna, özellikle de özneyi bertaraf etmiş gibi görünen, tomurcuklanıp çiçeklenmekte olan bir yapısalcılığın çağında, kuşkusuz ki ters düşmekteydi" (M. Dolar, "Cogito as the Subject of the Unconscious," *Cogito and the Unconscious* içinde, ed. S. Žižek [Durham: Duke University Press, 1998], s. 12–13).

7 *The Seminar. Book III*, s. 241.

"İmgesel olarak bir öteki var. Öteki ile imgesel ilişki içinde geleneksel *Selbst-Bewußtsein* [*öz-bilinç*] veya öz-bilinç kurulur... Aynı zamanda benim yerimden konuşan bir Öteki var, öyle görünüyor ki bu Öteki benim içimde. Bu Öteki, benim benzerim olan ötekinden tamamen farklı bir doğaya sahip."[8] 1950'ler boyunca Lacan'ın öznenin büyük Öteki içindeki yabancılaşması meselesi üzerine birbirinden tümüyle farklı, iki ayrı biçimde söz ettiği doğrudur. Bu benzemezlik, alternatif spekülasyonların zorunlu olarak birbirleriyle uyumsuz oldukları anlamına gelmez, onun yerine Lacan'ın Ötekinin öznesi teorisindeki evrimin bir kanıtı olarak görülebilir. O, özellikle "Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı" isimli çığır açıcı makalesinde (1953) dildeki yabancılaşmanın başarıyla üstesinden gelinilebileceğini ileri sürer; bu başarı, özneye imgesel yabancılaşmasının ve onun narsisistik yıkıcı eğilimlerinin de üstesinden gelebilmeyi sağlayacaktır. Bu metne göre, "dolu konuşma" denilen şeyin işlevi, psikanalitik tedavi aracılığıyla *evrensel* dil içindeki *bireysel* yabancılaşmanın aktif olarak üstesinden gelinmesinden oluşacaktır.[9] Burada Lacan'ın temel referansı Kojève dolayımıyla Hegelci diyalektiktir. Diğer yandan, birkaç yıl sonra, "Harfin Bilinçdışındaki Failliği Üzerine" (1957) isimli makalesinde -aynı zamanda IV. ve V. Seminer'de- Lacan dildeki yabancılaşmanın üstesinden gelinemeyeceğini kabullenir gibidir. Diğer bir deyişle, öznenin bireysel konuşması, dermansız bir biçimde dilin evrensel alanına ve onun yasalarına tabidir. Bu ikinci evre -ki, bu bölümün bundan sonraki iki alt bölümünde değinilecek- için Lacan'ın temel referansı, büyük ölçüde Jakobson'un yeniden ayrıntılarıyla ele aldığı biçimiyle, Saussure'ün yapısal dilbilimidir.

Lacan için dilde yabancılaşmanın ne anlama geldiğini daha ayrıntılı biçimde incelemek bundan böyle önemlidir. Bu meseleyi

---

8 A.g.e.

9 Özellikle bkz., *Écrits: A Selection*, s. 81.

konuşma açısından değerlendirmeye başlayacağım. 1950'lerin başında, Lacan başlıca dil (*langage*) ve konuşma (*parole*) arasındaki ilişkiyi açıklamakla ilgilidir. Açıkça belirtmek gerekirse, konuşma (*parole*), bir dilin bireysel bir öznedeki pratik uygulanımıdır. Daha önce kaydettiğimiz gibi, dil doğumundan önce zaten var olduğu sürece ve diğer insanlarla ilişkileri zorunlu olarak dilden dolayımlandığı sürece, Lacan öznenin zorunlu olarak dilde yabancılaştığına inanmaktadır. Fakat dilin özneyi öncelediği -ve her şeyin üstünde, öznenin tüm diğer öznelerle olan ilişkilerinin indirgenemez bir aracısı olarak kendisini dayattığı- hakikati onun dilde *yabancılaştığı* hakikati ile nasıl otomatik olarak bağlantılandırılabilir?

(1) Lacan, çok anlaşılır bir ampirik gözlemden yola çıkar. Her şeyden önce, özne dilde yabancılaşmıştır çünkü hiçbir zaman gerçekten söylemek istediği şeyi söylemeyi başaramaz. Muhatabı, öznenin kendisine gerçekten ne söylemeye çalıştığını tam anlamıyla kavrayamaz: Kelimeler öznenin arzusunu uygun bir şekilde taşımaya ve bunun sonucu olarak onu tatmin etmeye kifayet etmez. Aynı zamanda, öznenin bireysel konuşması -söylem içinde sürekli olarak bir benzer ötekine hitap ediyor olması- [10] daima öznenin söylemek istediğinden daha *fazlasını* söyler. Benzeri/karşısındaki, öznenin sözlerinde kendisine söylemeyi niyetlenmediği şeyleri okuyabilir. (Dahası, benzeri genellikle kendi yorumunun öznenin bilinçli niyetinin ötesinde olduğunun farkında değildir.) [11] Lacan, bilinçli niyete göre tam da bu artık konuşmanın tematikleştirilmesinin, Freud'un "konuşma tedavisi"nin, psikanalitik tedavinin

---

10 Dolayısıyla, bu aşamada, söylem (en azından) iki özne arasındaki konuşma olarak tanımlanabilir. "Lacan ne zaman 'söylem' terimini kullansa (mesela 'konuşma' demek yerine) bunun nedeni... konuşmanın daima bir başka özneyi, bir muhatabı ima ettiğini vurgulamaktır" (D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* [Londra: Routledge, 1996], s. 44).

11 "Dil tümüyle muğlaklık içinde çalışır ve çoğu zaman ne demekte olduğunuz konusunda kesinlikle hiç bir şey bilmezsiniz" (*The Seminar. Book III*, s. 115).

etkinliğini keşfetmesine yol açtığına inanır. Lacan, Freud'dan önce "öznenin anlamlandırma [*signification*] *olarak* söylemek durumunda oldukları bilinçte içkin gibi göründüğünden, niyet bilinç boyutu ile karıştırılmaktaydı" [12] diye iddia eder. Basit terimlerle söylersek, Freud'dan önce, öznenin ne söylemek isterse onu bilinçli olarak söylediği varsayılırdı. Niyetlilik ve bilinç arasındaki hatalı denklem (bilinçdışının görmezden gelinmesi) tam da bilinç ve anlamlandırma arasındaki sorgulanmayan denkleme dayanmaktaydı. Freud'un bu denklemleri çürütmesini temel alarak, Lacan, öznenin Öteki ile dolu dolu konuşmasını engelleyen bir (evrensel) dil duvarının mevcudiyetini çıkarsar. Şimdilik, "Öteki ile konuşma", hem öznenin kendi hakiki arzusu hakkında bilinçdışı dolu konuşması, hem de öznenin Öteki bilinçdışı özne ile konuşması olarak anlaşılmalıdır. Daha sonra, bunun bilinçdışı açısından nasıl yapay bir ayrım olduğunu aydınlatmaya çalışacağım.

(2) Konuşma dilinin neden olduğu yanlış anlaşılmaların ampirik olarak tanınmasıyla, Lacan, dilbilimin bir *sözcenin* öznesi (kabaca dile atfedilebilecek) ve bir de *sözcelemenin* öznesi (kabaca dolu konuşmaya atfedilebilecek) ayrımında haklı olduğu sonucuna ulaşır. Açıkça söylemek gerekirse, belli bir cümlenin gramatik öznesi olarak işlev gören "Ben" ile konuşma *eylemini* yerine getiren "Ben" aynı şey olmayabilir. İlki egonun dilbilimsel karşılığı olmaktan başka bir şey değildir. Yabancılaştırıcı "dil duvarı" imgesel yabancılaşmayla örtüşür: İlki ikincisinin kelimelere çevrilmesinden başka bir şey değildir. Yani, sözcenin öznesi, egonun dil alemindeki nesneleşmiş *sarkıntısıdır.* Daha doğrusu, Fink'in berrak bir biçimde gözlemlediği gibi, "şahıs zamiri 'Ben' kendini belli bir ideal imgeyle özdeşleştiren kişiyi tanımlar. Dolayısıyla ego, sözcenin öznesi tarafından temsil edilendir." [13]

---

12 *Le séminaire livre V*, s. 105.

13 B. Fink, *The Lacanian Subject* (Princeton: Princeton University Press, 1995), s. 38. Ancak, Fink burada "ifadenin öznesi" olarak olarak anlaşılan "Ben"in

Lacan böylesi bir benin konuşmasını boş konuşma olarak tanımlar: Bunun sonucu olarak, ***boş konuşma*** dilde yabancılaşmış, onun imgesel deformasyonuna maruz kalmış konuşmadan başka bir şey değildir. Günlük yaşamda, insanlar boş konuşma yoluyla iletişirler.[14]

(3) Lacan, tam da sözcenin öznesi ve sözcelemenin öznesi arasındaki dilbilimsel ayrıma atfen, Freudcu *Ich-Spaltung* [*ben yarılması*] kavramını (Freud tarafından fetişizm ve psikozların patolojik dünyasına sınırlanan) her özneye uygular. Özne, "ancak konuştuğu sürece bir özne olması sayesinde"[15] bir yarılmaya (*Spaltung*) uğrar. Konuşmada ve konuşma nedeniyle, özne hiçbir zaman kendisine tam manasıyla sunulu değildir. Ağızdan çıkanların içinde mevcut olmaması, fakat onun (ifade ettikleri) tarafından varsayılması ve uyarılması öznede bulunan "bir başka sahne"nin konumuna işaret eder: Bu, daha önce işaret ettiğim gibi, belli dilbilimsel yasalara dayanan ve belli bir "düşünce"yi taşıyan bilinçdışının öznesidir.

(4) Öznede yapısal bir yarılmanın bulunması Kartezyen cogitoyu yıkarken, aynı zamanda onun psikanalizle olan yakın ilişkisini açığa çıkarır. Lacan'ın tekrar tekrar söylediği gibi, "Var olmadığım yerde düşünüyorum, öyleyse düşünmediğim yerde varım."[16] Bu, bilinçdışı benin, sözcelemenin öznesinin, gerçekten de bilinçdışı düzeyde düşündüğü anlamına gelir: O [Fransızca üçüncü tekil şahıs zamiri: *ça*], ego ***olarak*** ve sözcenin öznesi ***olarak*** benin var (bilinçli) olmadığı yerde düşünür. Bunun tersine, dilbilimsel ben ***olarak*** ego, onun, bilinçdışı öznenin, düşünmediği yerde vardır. En önemlisi,

---

özellikle ***bilinçli*** ifadenin öznesi olduğunu belirlemez. İmgesel "Ben" (egonun dilbilimsel *uzantısı*) ile bilinçdışı "Ben" arasındaki muğlak ve genellikle yanıltıcı ayrımı açıklığa kavuşturmayı başaramaz.

14 Bu durum, Lacan'ın "öznenin söylemin nesneleştirmelerinde kendi anlamını yitirdiği... dilin konuşma ile ilişkisi paradoksu"nu belirtmesine imkan verir. (*Écrits: A Selection*, s. 70).

15 A.g.e., s. 269.

16 A.g.e., s. 166.

Kartezyen egonun yıkılması, onun bütünlük yanılsamasının, ancak *Spaltung* ile katı karşılıklı bağımlılığı *nedeniyle* mümkün olduğunu gösterir. Bilinçdışı olmaksızın öz-bilinç yoktur, bunun tersi de doğrudur. Descartes'ın temel öz-bilinç formülasyonunun, düşünce tarihi düzeyinde, kendi zamanında bilinçdışının doğumunun ilanı olduğu söylenebilir (bu doğum Freud'a kadar örtük olarak kalacaksa olsa da). Sonuçta, kesin konuşmak gerekirse, bir pre-Kartezyen bilinçdışı kavramından söz etmek manasızdır. [17]

(5) Kartezyen ego ve Freudcu bilinçdışı arasındaki güçlü karşılıklı bağımlılık, Lacan için, bilinçdışının öznesinin basitçe, bastırma ile gizlenmiş alternatif bir ego [18] olmadığını gösterir. Bilinçdışının öznesi, kişinin bastırılmış arzularının gömülü çekirdeğini

---

17 "Cogito as the Subject of the Unconscious," makalesinde Dolar, Lacan'ın cogito üzerine birbirlerine karşıt oldukları iddia edilen, her ikisi de düşünce ve var olma arasında bir seçimi ima eden, iki tanımını ayrıntısıyla yorumlar ("*ya düşün ya da var ol*," a.g.e., s. 18). Eğer ilk tanım -ki Dolar, Lacan'ın XI. Seminer'deki (1964) açıklamalarıyla örtüştüğünü gösterir- düşünceyi yabancılaşmış bilinç ve var olmayı "öznesizleşmeyi gerektirecek... imkansız seçim" tarafında konumlandırıyorsa, ikinci tanım -ki Dolar bunu XIV. Seminer'den (1966-1967) alır- bu koordinatları tersine çevirir: "Başka türlü yapamam ancak var olmayı seçerim... bilinçliliğin desteği olarak işlev gören... yanlış bir var olmayı" (a.g.e., s. 19, 28). Dolar'ın argümanına genel olarak katılıyorsam da, yine de ileri sürdüğü periyodizasyonun savunulamaz olduğuna inanıyorum; "ikinci" tanım "The Agency of the Letter" (1957) (bkz. *Écrits: A Selection*, s. 166) içinde zaten mevcuttur. Bir başka deyişle, cogitonun "iki" okunuşu, terminolojik kafa karışıklığının ötesinde, her ikisi de bilinçdışı = "gerçek" düşünce = "gerçek" varoluş şeklindeki genel denklemi öngördüklerinden, Lacan'da daima mevcuttur. Dolayısıyla Badiou, "düşündüğü varsayılan var oluş şeklindeki tüm felsefenin temel aksiyomuna" karşı tekrarlayan saldırılarına rağmen, Lacan'ın yine de, bu Parmenidesci denklemi bilinçdışı düzeyde geri aldığı gözleminde haklıdır: "Fakat, bilinçdışının düşünüyor olması veya isterseniz 'o'nun düşünmesi, bu var oluşun düşündüğü şeklindeki felsefi fikirden gerçekten de farklı mıdır?" (A. Badiou, "Psychoanalysis and Philosophy," *Analysis* 9 [2000], s. 8).

18 Bkz. *The Seminar. Book III*, s. 240.

temsil edecek bir "bilinemez madde"ye[19] karşılık gelen ve sadece Kartezyen öz-bilinçliliğin bağlarından kurulmayı bekleyen bir şey de değildir.

Lacan "İşlev ve Alan"da öznenin dildeki yabancılaşmasının -yukarıda sınırlandığı şekliyle boş konuşmanın- dolu konuşmayla aşılabileceğini ileri sürer. İkincisinin belirmesi öznenin kendi bilinçdışı arzusunu üstlenmesiyle çakışır. Lacan'ın bu makalede, hakikati bilinçdışı arzunun üstüne oturttuğu da açıktır.[20] Bilinçdşının bu gerçekleştirilmesi nasıl sağlanacaktır? Lacan, egonun imgesel yabancılaşmasına dayanan yansıyan bir arzu diyalektiğini, dolu konuşma işlevi aracılığıyla taşınan simgesel bir arzu diyalektiğine karşıt olarak koyar. Uzun lafın kısası, dolu konuşma, özneye arzusunun farklı ve narsisistik olmayan bir tatminini sunabilir. Ego-lojik imgesel nesneleştirmelere eşlik eden konuşmanın boşluğunun ötesinde, özne, farkında olmasa bile, sürekli bilinçdışı ile konuşmaktadır. O zaman, şu naif soru sorulabilir: Bilinçdışı özne ne söyler ve ne ister? O (bilinçdışı olarak) Ötekine (özne) hitap ederek konuşması hakkındaki hakikatin -bilinçdışı, bastırılmış arzusunun- Öteki tarafından tanınmasını umar. Dolu konuşma başlıca bundan ibarettir: Daha açık söylenecek olursa, öznenin, normalde farkında olmadan dile getirdiği bir konuşmanın özne tarafından tümüyle üstlenilmesine karşılık gelir. Bunun sonucu olarak, dolu konuşma, simgesel öznelerarasılık durumundan ayrıştırılamaz,[21] ki gerçekten de bu nedenle -1. Bölüm'de özetlemiş olduğum gibi- kişinin arzusunun karşılıklı tanınmasından ve bunun ilişkili boyutu olan, Yasa'nın yenilenmesi olarak antlaşmadan ayrılamaz. Lacan'dan alıntı yapmak gerekirse, (a) "[Dolu] konuşma öznelerarası ilişkinin kurucu ortamıdır"; (b) "Öznenin öteki özne tarafından tam manasıyla kabulüyle birlikte, radikal bir öznelerarasılıkla

19 *Le séminaire livre V*, s. 103.

20 Bkz. *Écrits: A Selection*, s. 48-50.

21 A.g.e., s. 49, 86.

başlamalıyız"; (c) ortak bir "tanıma, antlaşma, insanlararası sembol işlevi" bulunmaktadır."[22] Öyleyse, 1950'lerin başlarında, Lacan'ın Simgesel kavramının, insan arzusunun, Öteki tarafından tanınması gereken arzuya karşılık geldiğini söyleyen Hegelci-Kojèveci ilkeye son derece borçlu olduğu çok açıktır.

Lacan'a göre, Freud'un orijinal buluşlarına gerçek bir dönüşün, birçok psikanalitik ekol tarafından tedavi süreci boyunca öznenin verdiği fiziksel tepkilere yüklenen önemin tersine, neden psikanalitik tedavide konuşmanın genellikle hafife alınan *pratik* öneminin yeniden tanınması olduğu da artık eşit derecede açık olmalı. Psikanaliz, dolu konuşma aracılığıyla, özneyi egosunda nesneleştiren imgesel özdeşleşmeleri simgeselleştirmeyi hedefler.[23] Daha kesin biçimde, analitik ortamın özgüllüğünde, genel fakat görünüşe göre belirsiz simgesel tanınma arzusu -simgesel boyut önkoşuluna bağlı oldukları sürece, öznelerarası günlük etkileşimlerin tümünün örtük olarak altında yatan- analist tarafından analizanın bireysel bilinçdışı arzusunu kapana kıstıran belirli imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşmelerinin tanınmasına dönüştürülür. Dolayısıyla psikanaliz öznenin imgesel özdeşleşmelerini bozmalıdır. Yabancılaşmanın bozulmasına ancak özdeşleşmenin bozulmasıyla ulaşılabilir. Yabancılaşmanın bozulması -imgesel özdeşleşmelerden ve dolayısıyla aynı zamanda imgesel "dil duvarı"ndan da- en sonunda bireyin arzusunun evrensel Simgesel ile (bilinçdışı arzusunun simgesel olarak tanınabilmesi için) bütünleşmesiyle örtüşecektir. Bu aşamada, Lacan bilinçdışı arzunun tam olarak gerçekleştirilebileceğine inanıyor gibidir: Arzunun Öteki (özne) tarafından tanınması yeterlidir. Arzunun yabancılaşmasını bozmak

---

22 *The Seminar of Jacques Lacan. Book I, Freud's Papers on Technique*, 1953–1954 (New York: Norton, 1988), s. 274, 217, 256. Kaydedilmelidir ki, Lacan daha sonraki yıllarda, "öznelerarasılık" terimini giderek daha fazla ego ve öteki arasındaki imgesel ilşkiyle bağlantılandıracaktır.

23 Bkz. *Écrits: A Selection*, s. 88-90.

için, (karşılıklı) tanıma şeklinde bir ortopedik düzeltmenin yeterli olacağı düşünülmektedir. Birazdan göstermeye çalışacağım gibi, böylesi iyimser bir çözüm, Lacan'ın bilinçdışının egoyla değiştirilmesi gereken bir "hakiki" madde olarak safiyane kavranışına karşı süregiden uyarılarıyla en azından kısmen çelişmektedir.

2.3 Mesaj Kavramı

Lacan, dolu ve boş konuşma kavramlarını, kendisinin çok iyi bilinen düsturuyla ilişkilendirir: "Gönderici kendi mesajını alıcıdan tersine çevrilmiş bir şekilde geri alır."[24] Burada, bu formülün yakın bir okuması aracılığıyla, çeşitli anlamlandırmalarda Lacan'da söz konusu olanın, konuşma kavramı etrafında dolaşan *bireysel* bilinçdışından, dil etrafında dolaşan *bireyaşırı* bir bilinçdışı kavrayışına yavaş bir geçiş olduğunu gösterme niyetindeyim.

Başlangıç düzeyinde, göndericinin (özne 1), aslına bakılırsa daima kendini konuşurken işittiği sürece, kendi mesajını otomatik olarak geri aldığı basitçe ileri sürülebilir. Lacan'ın kendisinin de söylediği gibi, "gönderici daima aynı zamanda alıcıdır da... kişi kendi sözlerinin sesini işitir."[25] Kuşkusuz ki, bu durum öznenin dilbilimsel *Spaltung*'unun, sözcenin öznesi -başka bir özneye "niyetli" olarak mesaj yollayan- ile sözcelemenin öznesi -"ona dikkat etmemek mümkünse de [sözcenin öznesi için],"[26] ifadenin ilettiği "dolu" mesajı daima işiten ve kaydeden- arasında yarılmış olmasının doğrudan sonucudur. Ancak formülün bu şekilde açıklanması, gönderici tarafından geri alındığında Lacan'a göre mesaja uygulanmış bulunan "tersine çevrilme"yi kavrayamaz. Lacan'ın erken döneminde transitivizm adı verilen imgesel fenomene uyguladığı bir terim olan "tersine çevrilme" bu bağlamda ne anlama gelmektedir?

---

24 Bkz., örn., a.g.e., s. 85; ve J. Lacan *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), s. 41.

25 *The Seminar. Book II*, s. 24.

26 A.g.e.

Mesaj formülünün ilk *özneleraras*ı yorumuna göre, tersine çevrilmenin, Ötekinin simgesel mesajının (öteki bilinçdışı özne 2 *olarak*), özne 1 tarafından zorunlu olarak ego-öteki ilişkisinin imgesel tersine çevrilmesi aracılığıyla alınması hakikatine karşılık geldiğini ileri sürebiliriz. Dolu konuşma tarafından taşınan simgesel ilişkiye, imgesel ilişkiden türeyen "dil duvarı" müdahil olur. Daha farklı söylemek gerekirse, özne 2'nin bilinçdışı mesajı normalde özne 1 tarafından üstlenilmez: Örtülü kalır. Bu anlamda, tersine çevrilme *negatiftir.* Bu durum öznenin günlük yaşamda içine sürüldüğü dildeki yabancılaşmaya karşılık gelir. Lacan'ın yazdığı gibi: "Aslında bir yabancılaşma ilişkisi olan imgesel ilişki... özne ve *başka bir özne* olduğu sürece Öteki, büyük Öteki arasındaki konuşma ilişkisini durdurur, yavaşlatır, engeller... *tersine çevirir.*"[27] Diğer bir deyişle, burada tersine çevrilme, öznenin Ötekinin mesajını ancak imgesel benzerinde yabancılaşma üzerinde kurulmuş olan bir ego olarak alabileceği anlamına gelir.

Böyle söylemekle birlikte, bu tersine çevrilmenin mutlaka negatif olması gerekmediğine inanıyorum. Lacan'a göre, tersine çevrilmenin psikanalitik ortamın özgün bağlamıyla ilişkilendirilmesi gereken *pozitif* bir şekli de vardır. Paralel olarak, pozitif tersine çevrilme, Lacan'ın ondan söz ederken kullandığı aynı kelimelerle, mesajın formülüyle ilişkilendirilmelidir: "Gönderici *kendi* mesajını alıcıdan tersine çevrilmiş bir biçimde geri alır." Pozitif tersine çevrilme, bu formülün *özneiçi* bir yorumuna dayanır.

Fakat sırayla devam edelim. Psikanalitik ortamda ne olduğu konusunda daha kesin olalım. Tersine çevrilme neden aynı zamanda pozitif olarak değerlendirilsin? Kısaca, analist "dil duvarı"nı askıya alarak, analizanın kendi bilinçdışı bastırılmış mesajını (arzusunu) geri almasını sağlar. Bu durum, analistin imgesel bir konumu işgal

27 J. Lacan, *Le seminaire livre IV. La relation d'objet*, 1956-1957 (Paris: Seuil, 1994), s. 12 (vurgular eklenmiştir).

etmekten kaçınması ile sağlanır. Analist analizana onun (başlangıçta boş olan) mesajını tersine çevrilmiş, dolu bir şekilde geri gönderir yani analizanın kendi dolu konuşmasını üstlenmesini sağlar. Böylelikle, Lacan için başarılı bir analizin *imgesel tersine çevrilmeyi tersine çevirmeyi* başardığı ileri sürülebilir: Analizanın boş, imgesel, tersine çevrilmiş konuşması, kendisini Öteki yerine koyan analist tarafından tersine çevrilir. Ancak, (analiz edilen) öznenin egosuyla hala kendi mesajını nasıl geri alabileceğinin altını çizmek önemlidir. Bireysel bir özne olarak öznenin herhangi bir mesajı alabilmesinin tek yolu da budur. Buna rağmen, analiz, imgesel benzerin sağladığı yabancılaştırıcı dolayımlanmanın geçici olarak askıya alınmasını başarır. Ego *olarak* özne mesajını doğrudan, analitik tedavi sırasında analistin egosunun askıya alınması nedeniyle analistte şekillenen ve ondan kırılıp yansıyan öznenin kendi bilinçdışı olarak anlaşılması gereken Ötekinden alır.

Yeniden özetlemek gerekirse: Lacan'a göre, tüm mesajların özne tarafından değişmeksizin tersine çevrilmiş bir şekilde alınıyor olması gerçeğinin nasıl iki farklı şekilde yorumlanması gerektiğini göstermeye çalıştım:

(1) *öznelerarası* bir düzeyde, Ötekinin mesajı daima tersine çevrilmiş bir şekilde alınır. Bu durum negatif tersine çevrilmeye karşılık gelir;

(2) *özneiçi* bir düzeyde, psikanalitik tedavi sayesinde, gönderen *kendi* bilinçdışı mesajını üstlenmek üzere geri alabilir. Bu durum pozitif tersine çevrilmeye karşılık gelir.

Buna ek olarak, "Gönderici *kendi* mesajını alıcıdan tersine çevrilmiş bir biçimde geri alır" formülünün psikanalitik bir ortam haricinde de nasıl geçerli olduğunu göstermek önemlidir. Özne, bir yandan Öteki (analist *olarak*) tarafından kendisine kasıtlı olarak geri gönderilen kendi mesajını sadece psikanalitik tedavinin sonunda,

üstlenebiliyorsa, diğer yandan, günlük yaşamda kendi mesajını sürekli olarak Ötekinden geri alır ama bunu üstlenemez. Bu, öznenin mesajını özneye, o bunun farkına varmadan (kasıtsız olarak) geri yollayan Öteki *kim*? Bu soru ancak görünüşte banal gibidir; Lacan'a göre, bilinçdışı mesajın, nasıl gönderici ve alıcı (özne 1 ve özne 2) arasında kesin bir ayrımdan bağımsız olarak mevcut olduğunu kavramamıza yardımcı olduğundan, aslında özel bir gözden geçirmeyi haketmektedir.

Nihayetinde, Lacan için, kişinin imgesel boyutun ötesinde hiç bir zaman bir anlamı geçişken olarak ilettiği söylenemez. (Bir mesaj) iletişimi ve anlam birbiri üzerine binmiştir: İki özne arasında kurulan (bir mesajın) iletişiminden bağımsız olarak dolaşan bir nesne olarak anlam diye bir şey yoktur.[28] Tersine, zaten anlama bulanmış olmayan bir (mesaj) iletişimi yoktur. Diğer bir deyişle, burada, hem özneiçi, "içimdeki Öteki" olarak bilinçdışı, hem de öznelerarası, öteki öznenin bilinçdışından farklı olan *bireyaşırı* bir bilinçdışıyla ilgileniyoruz. Lacan'ın III. Seminer'de işaret ettiği gibi, "bilinçdışı... *bu cümle*, bu simgesel inşa, insanın yaşanmış deneyiminin tümünü bir ağ gibi sarar... aşağı yukarı örtülü biçimde, daima oradadır."[29] "Bireysel" bir bilinçdışı fikri -bilinçdışının hem özneiçi hem de öznelerarası açıklamalarının dayandığı- Simgesel ancak İmgesel ile ilişkilendirildiği takdirde bir anlam taşıyabilir. Daha önemlisi, mesaj kavramında, *konuşmanın Ötekisi* (ki her zaman bireysel bir özne varsayar) olarak anlaşılmaktan, evrensel, bireyleşmemiş bir *dilin Ötekisi*ne (ki, izleyen alt bölümde göreceğimiz gibi, dilbilimsel gösteren kavramı ve onu yöneten yapısal yasalara dayanır) geçişin söz konusu olduğunu vurgulamalıyız. Žižek'in söylediği gibi: "Söylediklerimizin hakiki anlamına karar veren merkezsizleştirilmiş Ötekidir [bizzat dil]."[30]

---

28 Bu mesele için, bkz. S. Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), s. 181.

29 *The Seminar. Book III*, s. 112 (vurgu eklenmiş).

30 S. Žižek, *Looking Awry*, s. 131.

Bireyaşırı bir bilinçdışı kavramının giderek yerleşmesinin, 1950'lerin bir diğer ünlü Lacancı düsturu olan, "Bilinçdışı Ötekinin söylemidir"[31] sözü için önemli yansımaları olduğunu düşünüyorum:

(1) Öteki, hala Öteki bireysel özneye (bilinçdışına) atıf yaptığında, formül, öznenin bilinçdışının, söz konusu özne de dahil olmak üzere, bireysel öznelerin kendisine hitap ettikleri *konuşmanın* bir ürünü olduğu anlamına gelir. Çocuğun bilinçdışı, kendisininki de dahil olmak üzere onu çevreleyenlerin konuşmaları ile oluşur.

(2) Öteki bireyleşmemiş bir mahal olarak anlaşılır anlaşılmaz, formül, verili tek bir öznenin bireysel bilinçdışı olarak görünenin -imgesel bir bakış açısından- aslında *dil olandan* ayrıştırılamayacağı anlamına gelmeye başlar. Bilinçdışının bazen öznenin "dışında" durduğunun söylenmesi bu anlamdadır. Bunun sonucu olarak, "Bilinçdışı Ötekinin söylemidir," eşit derecede "(dil gibi yapılanmış olan) bilinçdışı Ötekidir" şekline de sokulabilir. Ancak, Lacan'ın bireyaşırı bilinçdışını, herhangi bir türden Jungcu benzeri arketipal bilinçdışı -tanım gereği "kolektif"- ile eşleştirmek doğru olmaz. İlki simgesel bir *anlamlandırıcı* yapıya karşılık gelir; ikincisi ise bir dizi ilkel imgenin önceden verili *anlamlandırılması* ile örtüşür. Lacan için, bir anlamlandırıcı yapı olarak bilinçdışı, bilinçli anlamlandırmayı üretir. Jungcu psikanaliz bu Freudcu ilkeyi tersine çevirir: Dilbilimsel yapıyı üreten ilksel anlamlandırma olarak bilinçdışıdır.

Bu alt bölümün son kısmında, dilin evrensel yapısı olarak bireyaşırı bir bilinçdışı kavramının ortaya çıkışının,[32] Lacan'ın analizin amacı olarak, bireysel öznenin kendi hakiki, bilinçdışı arzusunu dolu konuşma aracılığıyla gerçekleştirmesinin örtük olarak dayandığı

---

31 Örn., bkz. *Écrits*, s. 16.

32 Bilinçdışı, 1956 gibi erken bir tarihte bireysizleştirilir ve bir konum gibi kavranır. III. Seminer'de Lacan, bilinçdışını bir içsel diyalog olarak görmek "zaten herşeyi çarpıtmaktadır," çünkü "bu içsel monolog denilen şey tümüyle dışsal diyalogla süreklilik halindedir" (*The Seminar. Book III*, s.112) der.

gizil açmazı açık kılmasını tartışmak istiyorum. Gerçekten de, Lacan bir yandan bizi, bilinçdışını öznel bir saklı madde olarak hatalı yorumlamaya karşı tekrar tekrar uyarırken, diğer yandan, üretiminin bu aşamasında, öznenin maddi olmayan bilinçdışının *tam olarak* kavranmasının, kaçınılmaz olarak onun maddi bir yapıya mutlak bir öznesizleştirilmesine karşılık geleceğini kavrayamamış gibi görünmektedir. Lacan'ın o tarihlerdeki kendi psikoz tanımını benimseyerek, bunun kaçınılmaz olarak, bilinçdışının bireyaşırı konumu olarak anlaşılması gereken "dil tarafından pasif olarak konuşulmak" anlamına geleceğini ileri sürebiliriz. Diğer bir deyişle, dolu konuşmayla eşlenebilecek Lacan'ın bireysel bilinçdışı kavramı bir kısır döngüye yol açar gibi görünmektedir: Analizin amacı boş konuşmanın ve imgesel dil duvarının üstesinden gelmektir, ancak buna paralel olarak, kişinin *bireysel* konuşması ne kadar simgeselleştirilirse o kadar dilin *bireyaşırı* simgesel boyutuna katılmış demektir. Dil hiç bir zaman *kendi başına* imgesel değildir: Duvar sadece bireysel öznenin kendi imgesel özdeşleşmeleri tarafından dikilmiştir. Bunlar bir kez tümüyle kaldırıldığında, özne dil tarafından, bireyaşırı bilinçdışı tarafından özümsenecektir. Bu özdeşleşme bozucu öznesizleşmeyi, Lacan tarafından "İşlev ve Alan"da sunulan sahte-Hegelci, "hümanist" yabancılaşma-dan-çıkma ana motifiyle bağdaştırmanın mümkün olamayacağına inanıyorum.[33]

Bununla birlikte, Lacan'ın (öznel bilinçdışı hakikat olarak) dolu konuşma kavramını fazlaca basitleştirmemek de önemli. "İşlev ve Alan"da olduğu gibi ilk iki Seminer'de de, hakikat olarak dolu konuşma, psikanalitik tedaviden önce varolmayan bir *geriye dönük* yaratımdır. Lacan'ın değindiği gibi, dolu konuşma, zaten bilinçli cümle şeklinde düzenlenmiş önceden varolan unutulmuş imgesel

33 Lacan 1957 gibi geç bir tarihte hala analizin amacı olarak "yeniden katılım ve ahenk, hatta diyebilirim ki uyumlulaştırma" şeklinde konuşmaktadır. (bkz. *Écrits: A Selection,* s.171).

anlamlandırmanın (*signification*) sıradan bir geri kazanılmasına değil, bastırılmış gösterenlerin simgesel anlamını (*sens*) gerçekleştiren bir *ikincil tarihselleştirme*ye karşılık gelir.[34] Her şeye rağmen, hakikat ancak bastırılmış gösterenler geri kazanıldığı takdirde kurulabilir. Öznenin arzusunun gerçekleştirilmesi olan hakikat, Lacan için, basitçe, bastırmanın bertaraf edilmesine, analistin yorum aracılığıyla dolu konuşmayı tanımasına dayanır. Eğer durum buysa, o zaman yine yukarıda söz ettiğim açmaz ile uğraşıyoruz demektir: Bastırmanın tümüyle üstesinden gelme, öznenin kendi bilinçdışının dolu konuşmasını tümden üstlenmesi, bilinçdışının ve paralel olarak, bireysel öz-bilinçliliğin de kaybolmasına karşılık gelir. Bildiğim kadarıyla, Lacan, 1950'lerin başlarındaki çalışmalarında bu ciddi çıkmazı hiçbir zaman açık bir şekilde sorunsallaştırmamıştır. *Bir şeylerin bastırılmış kalmak zorunda olduğunu* varsayıyorsak, bastırılmış gösterenlerin geri kazanılması ve bunun sonucunda geriye dönük tarihselleştirme aracılığıyla hakikatin psikanalitik telaffuzunun, hem teorik hem de terapötik nasıl bir anlamı olduğunu Lacan bize işaret etmez; bastırma olmaksızın, tümüyle simgeselleştirilmiş bireysel konuşma kendisini bireyaşırı dile dönüştürürdü.

Dolu konuşma üzerine özlü ve genel itibariyle doğru olan tanımında Evans bu çıkmazdan dışarıya bir yol önerir gibi görünmektedir: Ona göre, Lacan "dolu konuşmanın öznenin arzusu hakkındaki tüm hakikatin konuşma içinde ifade edilmesi olmadığının, fakat bu hakikati ifade eden konuşmanın belli bir zamanda *mümkün olduğu kadar dolu*" olduğunun farkındadır.[35] Bu temelde, dolu konuşmanın,

34 "Öznenin, kelimenin sezgisel anlamıyla yeniden yaşadığı, hatırlar olduğu göz önüne alındığında, mevcudiyetinin kurucu olaylarının kendi başlarına bir önemi yoktur. Önemli olan onları nasıl yeniden inşa ettiğidir... Bütün bunlar sonrasında, mesele tarihin hatırlanmasından çok yeniden yazılmasıdır" (*The Seminar. Book I*, s. 13-14; vurgu eklenmiş; aynı zamanda bkz., *Écrits: A Selection*, s. 51-56).

35 Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, s. 192 (vurgu eklenmiş).

psikotik "dil tarafından konuşulma"dan nasıl ayırt edilebileceğinin tutarlı bir açıklaması çıkarsanabilir. Psikotik "konuşma"da bilinçdışı tümüyle "dışarıda açıktadır,"[36] kesin konuşmak gerekirse bunun anlamı, tanım gereği, bilinçdışı, bastırılmış olan ve "dışarıda, açıkta" olan arasındaki boşluk tarafından kurulduğuna göre, psikotiğin bilinçdışı yoktur anlamına gelir.[37] Diğer yandan, dolu konuşmada bilinçdışı arzuya dair hakikat ancak *kısmen* üstlenilebilir ve bu üstleniş hiçbir zaman tümüyle tamamlanamaz. Olabilseydi, bu dolu konuşmanın psikotik hezeyan durumuna dönüşeceği asimptotik bir noktaya tesadüf ederdi.

Evans'ın münferit ifadesi büyük ölçüde doğru, ancak geriye kronolojik bir problem kalıyor; onun iddiası düzgün bir şekilde "İşlev ve Alan"a uygulanamaz. Bu durum, makalenin edindiği ve savunduğu terminolojik kavramlarca yadsınamaz bir biçimde gösterilmiştir: Evans'ın argümanı "İşlev ve Alan"a uygulanabilseydi, "*dolu konuşma*" kavramının kendisi, kendi kendisini yadsırdı. Aslında, hiçbir zaman gerçekten *dolu* olmayan bir dolu konuşmayı kavramsallaştırma zorunda kalınacaktır... O zaman da bir ölçüde mantıksız bir soru sorulurdu: Boş konuşma ne zaman boş konuşmayı durdurur ve kısmen dolu hale gelir? "Mümkün olduğu kadar dolu"nun anlamı nedir? Lacan'ın, dolu konuşma kavramının doğurduğu açmazla, ancak daha sonraki yıllarda, dil *olarak* Ötekini, dilbilimsel gösteren ve gösterilen kavramları aracılığıyla yeniden değerlendirdikten sonra yüzleştiğine ve bunun sonucunda birincil bastırmanın önemini tartıştığına inanıyorum.[38]

---

36 Bkz., *The Seminar. Book III*, s. 113.

37 Psikozda bilinçdışının bilinçli hale geldiğine dair eski nakarat, kuşkusuz ki, III. Seminer'de açıklandığı şekliyle Lacan'ın psikoz teorisini basite indirgemekteyse de yine de tam anlamıyla hatalı değildir...

38 Açık olmak gerekirse, Lacan, 1955 gibi erken bir tarihte, bastırılmış gösterilenlerin yeniden toplanmasına karşı "temel" -yani, yapısal ve aşılamaz- bir direnç düzeyi olduğunu (psikanalitik tedaviden geçtikten sonra bile) söylediğinde, bu problemin

2.4 Gösteren, Gösterilen, Harf

Lacan, III. Seminer'deki görünüşte sıradan bir pasajda, dile ilişkin birbirinden ayrıldığını düşündüğü üç ayrı kavramı hızlı bir şekilde birbiri ardısıra özetler. Lacan'ın naif olarak tanımladığı ilkine göre, "şeylerin düzeni kelimelerin düzenine kopya edilmiş gibi üst üste bindirilmiştir." İkincisi için, "İleriye doğru büyük bir adımın, gösterilenin hedefine sadece başka bir gösterilen aracılığıyla, başka bir anlamlandırmaya atıf yaparak erişebileceğinin söylenmesiyle atıldığı düşünülür. Bu dil kavramı örtük olarak Saussure'ünkine karşılık gelecek şekilde üretilmiştir. Üçüncü dil kavramı Lacan'ın kendisininkidir: "Bu [ikinci kavram], [başka birinin] gerektiğini görmeyi başaramayan, sadece bir ilk adımdır. Gösteren tarafından yapılandırılmadan hiçbir... anlam mümkün olamazdı."[39] Böylelikle Lacan, hem Saussure'e olan borcunu tanımış, hem de dilbilimciye olan mesafesine işaret etmiş olur. Saussure, gösterilenlerin birbirlerine karşılıklı bağımlılığını iddia etmekte haklıdır, fakat gösterenin gösterilene olan üstünlüğünü vurgulayamadığı sürece hatalıdır.

Bu alt bölüme, Saussurecü gösteren ve gösterilen kavramlarını, Lacan'ın yeniden formüle ediş biçimini açıklayarak başlayacağım. Sonrasında, (Jakobsoncu) metafor ve metonimi yasalarıyla organize olan, gösterenler ve gösterilenler arasındaki bağı Lacan'a göre netleştirecek şekilde ilerleyeceğim. Sonunda ve en önemlisi, eğer bilinçdışının gösterenlerden oluştuğu varsayılırsa, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" düsturunun ne anlama geldiğini aydınlatmaya çalışacağım. Burada, başlıca "bir dil gibi yapılanan bilinçdışının" nasıl *işlev* gördüğüyle ilgileneceğim. 3. Bölüm'de, Lacan'ın Oidipus kompleksini öznenin Yasa ve kültürün Simgesel düzeni *olarak* büyük Ötekine

---

farkında gibidir (bkz. *The Seminar. Book II*, s. 321). Fakat, dolu konuşmanın topyekûn özgürleştirilmesi yönündeki sürekli çağrıları bunun tersine işaret etmektedir. Okuyucu "dolu konuşma" adlandırmasının Lacan'ın 1960'lar ve 1970'lerdeki açıklamalarında neredeyse tümüyle kaybolacağı konusunda uyarılmalıdır.

39 *The Seminar. Book III*, s. 224 (çeviri bana ait).

aktif girişi olarak yeniden okumasına odaklanan, öznede bilinçdışının nasıl oluştuğunu araştıracağım.

III. Seminer'in ikinci kısmı ve, her şeyin ötesinde, "Harfin Failliği" makalesi 1956'dan itibaren, Lacan'ın Freudcu bilinçdışını keşfine geri dönüşünün artık konuşmanın sahte-Hegelci diyalektik işlevi çevresinde dönmediğini, fakat giderek başlangıçta Saussure'ün formüle ettiği şekliyle dilin yapısalcı kavranışına bağımlı hale geldiğini düşündürür. Lacan'ın söylediği gibi: "*İlk olarak,* yapılanmış karşıtlık gruplarının simültane sistemi olarak dil olan eşzamanlı bütünlük vardır, *sonrasında* ardzamanlı, zaman içinde oluşan ve söylem olan vardır."[40] (Okuyucuya hatırlatılmalıdır ki, bu aşamada, konuşma ve söylem kavramları, (a) söylem dilin öznelerarası boyutunu vurguladıkça ve (b) "konuşmayı... dilden ayıran şey... konuşmak her şeyden önce ötekilerle konuşmaktır"[41] gerçeği oldukça, örtüşme eğilimindedir.) Daha spesifik olarak, söz konusu olan dilin temel birimi olarak Saussurecü gösterge kavramının yeniden ele alınmasıdır. Saussure'e göre, gösterge iki karşılıklı birbirine bağımlı bileşenden oluşur: (1) *kavramsal* öğeye karşılık gelen ve bir gönderge tarafından simgelenen gerçek bir nesne olmayan gösterilen; (2) *fonolojik* öğeye karşılık gelen gösteren -ancak, gösteren basitçe fiili konuşma eyleminin sesine karşılık gelmez, fakat daha çok bu sesin "akustik imgesi"dir. Gösteren ve gösterilen birbirlerine *bir-e-bir* [*bi-univocal*]* biçimde

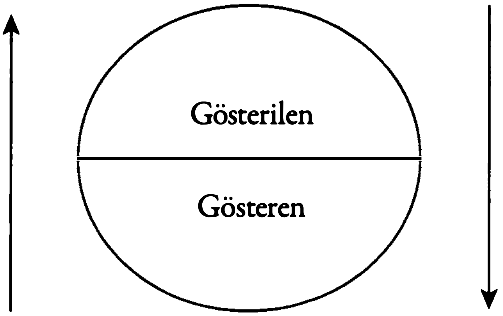
---

40 A.g.e., s. 54 (vurgu eklendi).

41 A.g.e., s. 36.

Lacan, Jakobson'un iletişim teorisinden "kod" [*code*] terimini ödünç alır. Jakobson'da kod ve mesaj arasında bir karşıtlık vardır, ki bu da Saussure'ün dil ve konuşma karşıtlığının eşdeğeridir. Lacan'a göre dilin kavramları ve kod birbirinden farklıdır; kod hayvanlardaki iletişimin alanıdır, öznelerarası iletişimin değil. Lacan'da dilin öğeleri gösterenlerdir, kodun öğeleri ise *index* yani belirticilerdir. *Index* ve onun gönderme yaptığı şey arasında *bi-univocal* [*bir-e-bir*] bir denk düşme, bir karşılıklılık vardır. Oysa gösteren ve onun gönderme yaptığı gösterilen arasında böylesi bir ilişki yoktur, bu da insan dilinin belirsiz ve çoğul-anlamlı [*equivocation*] olmasına izin verir. [ed.n.]

bağlanmışlardır ve böylelikle göstergeyi oluştururlar. Saussure bu ilişkiyi aşağıdaki şemadaki gibi ortaya koyar:



Şema 2.1

Dahası, Saussure göstergeye iki temel özellik yükler:

(1) Gösterge parçası olduğu sistemden ayrıştırılamaz -yani, Lemaire'in kaydettiği gibi, "sadece bütün dil sistemi, göstergeye özgüllüğünü [dilbilimsel değerini], öteki göstergelere karşıt olarak verir."[42] (Aynı durum, birbirinden bağımsız olarak düşünülen gösterilen ve gösteren için de geçerlidir.) Diğer bir deyişle, dil, bir göstergeye içkin olan anlamlandırmanın, tüm göstergeler arasında mevcut olan *karşıtlık* aracılığıyla münhasıran ortaya çıktığı *diferansiyel* [*farka dayalı*] bir sistemdir.

(2) Göstergenin fonolojik ve kavramsal bileşenleri, yani sırasıyla gösteren ve gösterilen birbirlerine *keyfi* bir şekilde bağlanmışlardır. Göstergeye özgün bir dilbilimsel değer yükleyen dilbilimsel yapı olduğuna göre, göstergenin iki bileşeni arasındaki bağ, tüm diğer göstergelerin fonolojik ve kavramsal öğelerine bağıntılı olarak epifenomenaldir.

42 A. Lemaire, *Jacques Lacan* (Londra: Routledge, 1979), s. 13. Lemaire'in Saussurecü dilbilim özeti genel olarak doğrudur. Ancak, yazar göstergeyi Lacan'ın yazışıyla (gösteren gösterilenin üzerinde), Saussure'ünkini (gösterilen gösterenin üzerinde) tekrar tekrar karıştırır.

Lacan, bu gösterge kavramını benimsemesine karşın aynı zamanda onu üç temel biçimde tersine çevirir:[43]

(1) Gösteren, gösterileni mantıksal olarak önceler ve ona neden olur. Bu durum, Lacan'ın Saussurecü şemayı, S/s (gösteren, gösterilenin üzerinde) cebirsel yazımı şeklinde temsil ederek düzeltmesinde net bir şekilde örneklenmiştir. Bu, gösterilenin kavramsal doğasının gösterenlerin anlamlandırıcı eylemlerinin bir ürünü olduğu manasına gelir. Lacan *anlamlandırmayı* gösterenlerin art arda bağlanmasının gösterileni doğurduğu bir süreç olarak tanımlar: "Gösteren anlamlandırma için sadece bir zarf, bir muhafaza sağlamakla kalmaz. Onu kutupsallaştırır, onu yapılandırır ve onu var eder."[44] Diğer bir deyişle, dilbilimsel değer kavramı, bizzat gösterilene de doğrudan uygulanamaz, fakat sadece gösteren tarafından yapılandırıldığı kadarıyla anlamlandırmaya uygulanabilir.[45] Buna paralel olarak, gösterenin gösterilen üzerindeki üstünlüğü, Simgeselin, görünüşe bakılırsa İmgeselin bütüncül ve durağan düzenini aşan farka dayalı (diferansiyel), karşıt düzeninin otonomisine karşılık gelir.

(2) Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki bir-e-bir olma özelliğini yitirir. Lacan, "gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin bire bir olmaktan çok öte"[46] olduğunu söyler. Bu durum, gösterene atfedilen üstünlükten ayrıştırılamaz ve iki apaçık olguyla kolaylıkla gösterilebilir: İlk olarak, dilin zaman içinde evrildiğini biliyoruz; belli bir dildeki belli bir gösteren tarihsel olarak farklı işlevler edinebilir.[47]

---

43 Saussurecü gösterge kavramının üçlü tersine çevrilişinin ana hatlarını şu makaleye borçluyum: A. Di Ciaccia ve M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio* (Milano: Bruno Mondadori, 2000), s. 50-51.

44 *The Seminar. Book III*, s. 260.

45 Ancak, gösterilen kavramı anlamlandırmadan daima net bir biçimde ayrılmış değildir.

46 *The Seminar. Book III*, s. 119.

47 Bkz., özellikle a.g.e., s. 114-115.

İkinci olarak, ayrı ayrı öğeler, bir cümleyi oluşturan anlamlandırıcı kelimeler, eğer cümle düzeyinde düşünecek olursak, kendi başlarına herhangi bir anlamlandırma başlatmazlar; bunu ancak cümle bittikten sonra geriye dönük olarak yaparlar.[48] Bu da gösterir ki, gösterilen hiçbir zaman tek bir gösterene atfedilemez, fakat bunun yerine gösterenler arasındaki karmaşık bir karşılıklı ilişkinin ürünüdür: "Anlam gösterenler zincirinde *ısrar eder*, fakat o an için yapabildiği anlamlandırmanın içine zincirin hiçbir öğesi *dahil* olmaz."[49] Bu yüzden Lacan başka bir yerde "gösterilen ve gösteren arasındaki ilişki daima akışkandır, daima bozulmaya hazırdır"[50] sonucuna varabilmiştir: Gösterenin sadece gösterileni temsil ettiğini sanmak çok ağır bir hata olur. Uzun lafın kısası, Lacan'ın Saussurecü göstergenin bütünlüğünü parçaladığı söylenebilir: S s'nin üstünde (Gösteren gösterilenin üstünde) şeklindeki cebirsel yazımdaki kesir çizgisi, sadece dolaylı bir şeklde üstesinden gelinebilen gerçek bir bölünmeyi işaretlemektedir.

(3) Yapı ve özne birbirini dışlamayan kavramlardır. Lacan için dile yapısalcı yaklaşım, bir *gösterenin öznesinin* varlığının izini kovalarken, bize örtük biçimde yardımcı olduğu sürece önem taşır. Safouan, "Lacan'ın gösteren üzerine düşüncesi, özne üzerinde düşünmesiyle sürekli bir etkileşim halindedir... Gösteren ve gösterilen arasında hiçbir zaman doldurulamayacak olan boşluk, öznenin yalnız gösterilenin değil aynı zamanda gösterenin de öznesi olduğu hakikatine yol açar"[51] gözleminde haklıdır. Özne gösterenin eylemi nedeniyle, veya daha doğru bir deyişle, gösterilen, gösterenlerin birbirlerine bağlanmasının etkisiyle sürekli olarak gösterenin çizgisi altında

48 Bkz., a.g.e., s. 263.

49 *Écrits: A Selection*, s. 153 (çeviri bana ait).

50 *The Seminar. Book III*, s. 261.

51 M. Safouan, *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan*, 1953–1963 (Paris: Fayard, 2001), s. 53.

kaydığı için bölünmüştür. Bir anlamda, Lacan, (bilinçli) sözcenin öznesi ile (bilinçdışı) sözcelemenin öznesi arasındaki ayrımı, izleyen orantıyı önererek daha da karmaşıklaştırır: gösterilenin (öznesi) / sözcenin (öznesi) = gösterenin (öznesi) / sözcelemenin (öznesi). IV. Seminer'de yazdığı gibi, "gösterenin rotası ile... gösterilenin rotası arasında bir tür üst üste binme vardır"; gösterilen sayesinde, "yaşanan deneyimin sürekliliği, bir öznedeki ve özneler arasındaki eğilimlerin akışı verilidir."[52] Bu, bir yandan gösterilen "yaşanılan deneyimin" bilinçli "sürekliliği"nin tarafındaysa, diğer yandan gösteren bilinçdışının tarafındadır anlamına gelir. Dahası, bu iki rota "üst üste binmiştir": Öznenin ağzından çıkan her kelime yankılanır ve iki farklı "sahnede" kaydedilir, ego ve bilinçdışı. Şimdilik, "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" düsturunun, basitçe "Bilinçdışı gösterenlerden yapılmıştır" veya daha iyisi "Gösterenler bilinçdışını oluştururlar" şeklinde yorumlanmasını öneriyorum: Bu aslında gösterenlerin gösterilenin bilinçli boyutunu aşması gerçeği nedeniyledir. Gösterenler, en nihayetinde bilinçdışı olan bir çok eşzamanlı bilinçdışı anlamlandırma zincirinde bağlantılanmışlardır. Bu zincirler metafor ve metonimi yasalarına göre kurulmuşlardır ve bilinçli düzeyde anlamlandırma oluşturmaktan sorumludurlar. Paralel olarak, öz-bilinç, hem benim kendi konuşmamdan türeyen gösterenden, hem de ötekilerin konuşmalarıyla ilişkilendirdiğim şeyden oluşan sürekli, kesintisiz *tek bir* zincirden başka bir şey değildir:[53] Bu tek zincir bireysel öznenin doğumundan ölümüne kadar olan *ardzamanlı* "yaşantı deneyimi" ile eşlenebilir.[54]

---

52 *Le séminaire livre IV*, s. 47. 44–53. sayfalara notlar.

53 Benim veya ötekilerin zaman içinde verili bir anda ne söylediği veya düşündüğüne dair atfettiğim gösterilen sadece tek bir şekilde bilinçli olarak "yaşanabilir." Bütün söylediklerim ve işittiklerim, benim için zorunlu olarak verili bir zamanda tekanlamlı bir anlamlandırmaya sahip olmalıdır.

54 Bilinçli anlamlandırma zincirinin ardzamanlı boyutu (gösterilenin) ile bilinçdışı anlamlandırma zincirlerinin eşzamanlı boyutu (gösterenin)

Saussurecü göstergenin bu tersine çevrilişini izleyerek, Lacan gösteren, gösterge ve özne kavramlarına üç tane yeni ve birbirleriyle karşılıklı bağlantılı tanım sunabilir duruma gelir:

(1) "Gösteren herhangi bir nesneye atıf yapmayan bir göstergedir." "Bu şekliyle başka bir göstergenin yokluğunu göstermek üzere, başka bir deyişle, ona bir eşleşme içinde karşıt olmak üzere yapılandırılmış, bir başka göstergeye atıf yapan bir göstergedir."[55] Dahası, gösterge ille de (bir cümledeki) bir kelimeye karşılık gelmez: Fonemden, cümleye, dilin herbir hiyerarşik düzeyindeki karşıt birimler gösterenler olarak işlev görebilir. İnsan beden dili -örneğin, birinin kafasını iki yana veya yukarı aşağı sallaması, el sallaması vb.- birden fazla anlam taşıdığı sürece bir gösteren olarak iş görebilir.

(2) Bir gösterge, kesin konuşmak gerekirse, kod veya "biyolojik gösterge" kavramıyla, bir endeks [*index*] ile onun göndergesi [*referent*] arasındaki, Gestaltvari/imgesel bir bir-e-bir ilişkiyle

---

arasındaki farkı örneklemek amacıyla, kaydedilmiş kendi sesimizi dinlerken hissettiğimiz tekinsizliği düşünün: Kelimenin tam anlamıyla, "kendi sözlerimizi tanımayız." Bu şu anlama gelir, gösteren ve gösterilen arasında bir-e-bir olmayan bir ilişkinin sonucu olarak, sesimiz kaydedildiği sırada (bilinçli olarak) deneyimlediğimize (bilinçdışı olarak) eşzamanlı olan sanal bir anlamlandırma sürecini (retroaktif olarak) hayata geçiririz (bilinçli kılarız). Bundan iki vargı çıkarılabilir: (1) Sanal anlamlandırma süreçleri kaybolmaz; tersine, "diğer sahnede," bilinçdışında kaydedilirler. Bilinçdışı bir tür kayıt cihazıdır. (2) Başka bir sahnenin mevcudiyeti Simgesel düzeyde paralel anlamlandırma evrenlerinin varlığına işaret eder. Net bir şekilde, bu sadece özneiçi düzeyde esas itibariyle geçerli değildir: Sadece dilin varlıkları olarak öteki insanlarla olan günlük özneler arası deneyimimizin nasıl temel olarak yanlış anlamalara dayandığını hatırlamak yeterli olacaktır. Diğer bir deyişle, *benim sözlerimi daima benim ona söylerken niyetlenmediğim şekilde yorumlayan Öteki (özne), zaten* -onun tarafından gösterilen şekilde- *"benim" bilinçdışımın bir parçacığını gerçekleştirmiş demektir...*

55 *The Seminar. Book III*, s. 167.

örtüşen bir şeydir. Bu hayvan iletişiminin alanıdır. (Örneğin, hayvanda belli bir rengin görülmesinin partnerinde nasıl otomatik olarak belli bir cinsel cevabı tetiklediğini düşünün.)[56] Dolayısıyla, hayvanî iletişim "anlamlı" iken, insanî iletişim, -simgesel boyutun en özlü kısmı olan- yalan söylemenin ortadan kaldırılamaz ihtimalinin somut olarak tanıklık ettiği gibi, hiçbir zaman bir-e-bir olmayan bir şekilde "anlamlandırıcı"dır.

(3) "Özneliğin, göstereni saf olarak anlamlandırıcı olan fakat anlamlı olmayan sonuçlar amaçlı olarak ele alma ihtimalinden ilerleyen, yani iştah düzenine doğrudan bir ilişki ifade etmeyen tanımından başka bir bilimsel tanımı yoktur."[57] Bu tanım, öznenin bir gösteren tarafından başka bir gösteren için temsil edilen olduğunu söyleyen Lacan'ın 1960'ların başındaki ünlü formülünün temelini oluşturmaya başlamıştır bile.[58] Özne gösterilene indirgenemez; gerçekten de, gösterilenin öznesi egoya karşılık gelir; diğer yandan, gösterenlerin eylemi nedeniyle sözce ve sözceleme arasında bölündüğü için gösteren ile özdeşleştirilemez bile. "İmtiyazlı" gösterenler olsa da, hiçbir gösteren özneyi tam olarak anlamlandırmaz .

Gösteren kavramını gözden geçirdikten sonra, artık bilinçdışında anlamlandırma zincirlerinin oluşum yolunu ve her şeyin ötesinde, hangi dilbilimsel yasalara göre bilinçli anlamlandırmayı ürettiklerini analiz etmeye doğru ilerlemeliyiz. Bir başka deyişle, "Bilinçdışı bir dil gibi *yapılanmıştır*" aslında ne demektir?

Lacan Jakobson'un dilbiliminden,[59] dilin iki ana eksene ayrıldığı (yatay veya ardzamanlı ve dikey veya eşzamanlı) ve her

56 Örn., bkz., a.g.e.

57 A.g.e., s. 189.

58 Bu formülü 5. Bölüm'ün başında analiz edeceğim.

59 Bkz. özellikle R. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (Paris: Éditions de Minuit, 1963).

birinin özgün bir dilbilimsel yasa tarafından yönetildiği (yatay eksen için metonimi, dikey eksen için metafor) fikrini devralır. Dahası, Jakobson'un önerisini izleyerek, Freud'un rüya-çalışmasını yer değiştirme ve yoğunlaştırma ilkelerine bağımlı olarak tanımlamasının, dilbilimsel metonimi ve metafor yasalarını öngördüğüne inanır. Freud'un *Verschiebung*'unda (yer değiştirme) olduğu gibi, metonimi bir gösterenin bir başkası ile birleşmesine işaret eder. Diğer taraftan, *Verdichtung* (yoğunlaştırma) kavramını yansıtacak şekilde, metafor bir gösterenin bir başkası yerine geçtiği bir süreç ile kurulur. Yerine geçme anlamlandırmayı üretir.

Öncelikle, Jakobson'un metafor ve metonimi kavramlarını kısaca özetleyelim.[60] Jakobson konuşmanın iki temel işlemi varsaydığına inanır: seçme ve kombine etme. Seçme, (dilin karşıtlıklar hiyerarşisinin farklı düzeylerindeki) bir dilbilimsel birimin diğer mümkün birimler arasından seçimidir. Bu işlem bir terimi bir başkasının yerine geçirebilme imkanını varsayar; seçme ve ikame, iki dilbilimsel birim arasında, benzerlikleri nedeniyle yapılabilecek çağrışımlara dayanır (örn., "tez" kelimesi ile "hipotez" kelimesi arasındaki çağrışım). Benzerlik aynı zamanda iki dilbilimsel birim arasındaki karşıtlığı da içerir: Başka bir deyişle, ikame hem eş hem de zıt anlamlıların çağrışımlarına göre çalışır (örn., "tez" kelimesi, "antitez" kelimesini çağrıştırabilir, onunla yer değiştirebilir.)[61] Kombine etme, bir çok dilbilimsel birimin (örn., kelimeler) daha büyük bir dilbilimsel birimde (örn., "Tezimi yazıyorum" cümlesi) bir araya getirilmesidir: "Bu giderek artan karmaşıklıktaki bağlantılandırmalar, giderek azalan sınırlanımlardaki fonolojik, gramatik

---

60 Jakobson üzerine izleyen paragraf için, Lemaire'e dayanıyorum: *Jacques Lacan*, s. 30-34.

61 Anlam çağrışımlarına ek olarak (eşanlamlı ve zıt anlamlılar) fonolojik çağrışımlar da mümkündür.

ve sentaktik yasalarca yönetilir."[62] İkame ve kombine etme eksenleri birbirleriyle yakından ilişkilidir; Saussure, böylesi bir ilişkiyi aşağıdaki karşılaştırma ile zaten göstermişti: "Herbir dilbilimsel birim kadim bir binanın bir sütunu gibidir. Bu sütun binanın diğer kısımlarıyla bir süreklilik ilişkisi içindedir: sütun baştabanıyla örneğin (birleştirme düzlemini gösterecek şekilde). Diğer yandan, diyelim ki Dor stili olan sütun bize diğer mimari stilleri hatırlatır: İyon stili, Korint stili (seçim düzlemini gösterecek şekilde)."[63] Şema 2.2'ye başvurarak, ikame eksenine "dikey" ve "eşzamanlı" (iki dilbilimsel birim gerçekten de aynı anda mevcut), kombine etme eksenine "yatay" ve "ardzamanlı" (bir dilbilimsel birim diğerini zaman içinde izliyor) denebileceğini görmek kolaydır. Nihayet, Jakobson dikey ekseni hitabet sanatı mecazlarından olan metafor (bir nesnenin bir başka nesneyi tanımlamak için kullanıldığı) olarak, yatay ekseni ise hitabet sanatı mecazlarından metonimi (iki nesne arasındaki süreklilik ilişkilerine atıf yapıyor olabilen) olarak adlandırır.

yatay boyut:
süreklilik ilişkileri

→	a	b	c	d	↓
	a′	b′	c′	d′	dikey boyut:
	a″	b″	c″	d″	benzerlik ilişkileri
	a‴	b‴	c‴	d‴	

Şema 2.2

62 Lemaire, *Jacques Lacan*, s. 30.
63 A.g.e., s. 31.

Malumu ilam etme riskini göze alarak, Lacan'ın Jakobson'un somut *bilinçli* dilin yasalarını, dilbilimin nesnesini, kendi *bilinçdışı* bir (bilinçli) dil gibi yapılanmıştır tezine, psikanalizin nesnesine uyarladığı gerçeği üzerinde ısrarlı olmak önemlidir. Lacan için bilinçdışı bir dil *gibi* yapılanmıştır, Jakobson'un bilinçli dile atfettiği yasaları izler. Oysa ki kesin konuşmak gerekirse, bilinçdışı onu normal olarak anladığımız ve Jakobson'un kuramsallaştırdığı gibi bir dil *değildir.* Bilinçdışının gösterenleri, anlamlandırmanın bilinçte ortaya çıkmasına neden olan simgesel (karşıtlık/farklılık halinde) bir *anlama* sahiptirler, fakat kendi başlarına herhangi bir anlamlandırmaya sahip değillerdir. Anlamlandırma sadece bilinçli olabilir ve bilinçdışı tanımı gereği bilinçli değildir. Başka bir deyişle, daha önce gözlemlediğim gibi Lacan için bir arketipal bilinçdışı gösterilen yoktur. Lacan'ın metafor ve metonimi kavramlarını devralmasını hatalı okumamak için böylesi bir belirleme şarttır.

Simgesel bakış açısından, yapı olarak dil ve bireyaşırı bilinçdışı birbirlerinin aynısıdır ve bunun sonucu olarak, onları ayırt etmeye kalkışacak herhangi bir girişim yapay olacaktır şeklinde, daha önce benim de yaptığım tarzda haklı bir itirazda bulunulabilir. Böylesi bir itirazı kabul ediyorum, fakat aynı zamanda vurgulamak isterim ki Lacan için Simgesel İmgeselden *pratikte* hiçbir zaman tam olarak kopmamıştır.[64] Bu yüzden (bilinçli) dil ve bireyaşırı bilinçdışı basitçe aynı şey değildir. Daha da önemlisi, bu ayrım metonimi kavramının iki farklı kullanımının yaratabileceği kafa karışıklığından kaçınma konusunda da bize yardımcı olacaktır. Jakobson'a göre, metaforun dikey ekseni *in absentia* [*yoklukta*] durur, somut söylem içinde birimleri birbirlerini dışlar, buna karşılık metonimi *in presentia* [*bu-*

64 Bu, Juranville'in "Lacan gösterenin özerkliğini ilan ediyor. Bu kuşkusuz ki gösterenin gösterilen olmaksızın varolabileceği anlamına gelmez. Fakat gösterilen gösteren tarafından üretilmektedir" (A. Juranville, [Paris: Presses Universitaires de France, 2003], s. 47-48) diyebilmesinin nedenidir.

lunmada] durur, gösterenlerin kombinasyonları ardzamanlıdır; diğer taraftan, Lacan için *metonimi hem in absentia hem de in presentia durur.* Bilinçdışının metonimik işlevini göstermek amacıyla örneklerini genellikle pozitif dilden alan yorumculara karşı ben Lacan'ın iki metonimi tanımını örtük olarak ayırt ettiğini ileri sürüyorum:

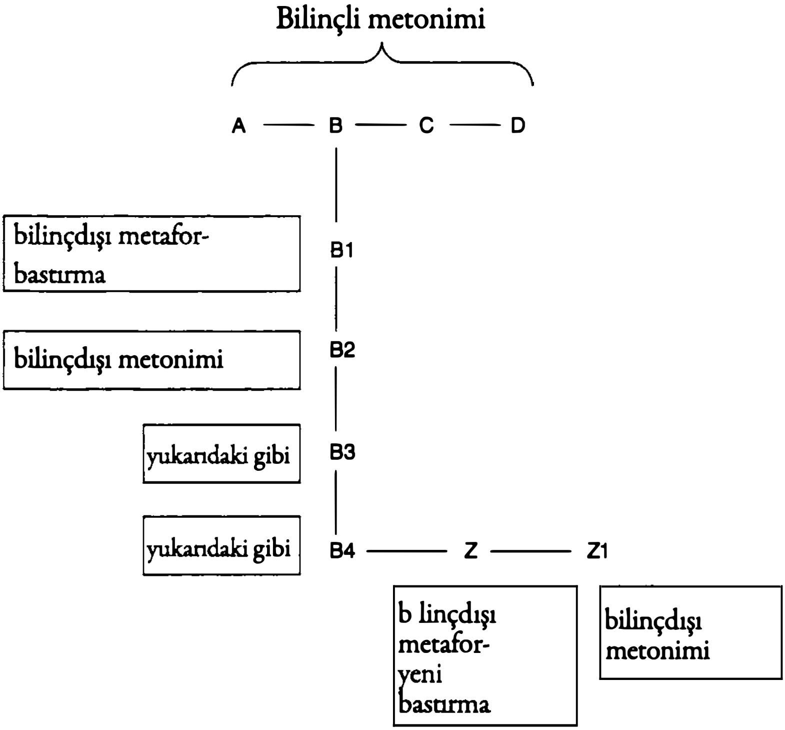
(1) *bilinçli* konuşmada kombinasyon olarak metonimi, yani Jakobsoncu dilbilim tarafından çalışıldığı şekliyle pozitif dilin gramatik/sentaktik kuralları. Lacan bunları tümüyle kabul eder;

(2) *bilinçdışındaki* kombinasyon olarak metonimi. Lacan'ın bilinçdışı düzeyinde bir metoniminin varlığına olan inancı, çığır açıcı makalesi "Harfin Failliği"[65] içinde "bilinçdışının topografisi" olarak metafor ve metonimi formüllerinin her ikisinin de açık bir biçimde sunulmuş olduğu gerçeğiyle kanıtlanmaktadır. Jakobson dikey çağrışımlar içinde, tanım gereği *in absentia,* eşzamanlı olarak duran bir kısım metonimik kombinasyonların varlığını zaten kabul etmişti. *Lacan dikey eksenin* (*hem* metafor, *hem* de metonimiden oluşan) *mantıksal gerekliliğini* -Saussure ve Jakobson'a göre somut söylemin sürekli olarak varsaydığı dilbilimsel *yapının* mevcudiyeti- *bilinçdışının fiili gerçekliğine dönüştürür.* Dolayısıyla, bilinçdışı metonimi dilin dikey/eşzamanlı eksenine atfedilmelidir; daha doğrusu, *nihayetinde, spesifik bir noktada metaforik ikame ile dilin bilinçli/ardzamanlı/yatay eksenine bağlanan* -yani, bastırma ile- *bitişiklik nedeniyle kombine edici bir çağrışımdan* -metaforun durumunda olduğu gibi benzerlik nedeniyle ikame edici bir çağrışım değil- oluşmaktadır. Bilinçli metonimi tarafından oluşturulan ardzamanlı zincirin tersine, bilinçdışı metonimi sürekli olarak parçalanır ve metafor tarafından "yeniden yönlendirilir."[66] Bu nedenle, bilinçdışı metonimi bilinçli konuşmaya dik açılı bir "düz" konuşma ekseni, bir başka alternatif ego, oluşturamaz; tam tersine, çok

65 Bkz., *Écrits: A Selection*, s. 163-164.

66 Açıklamam temelinde Lacan'ın neden bir bilmece gibi metaforun, birinin açıkça metonimik olduğu söylenen "iki yüzü" (*deux versants*) olduğunu belirttiğini anlamak mümkündür diye düşünüyorum (*Le séminaire livre V*, s. 44).

sayıda örtüşen bilinçdışı anlamlandırma zincirleri kurar (bkz., şema 2.3).[67] Böylelikle, bilinçdışı *hem* metafor, *hem* de metonimi ile yönetilmektedir. Bilinçdışındaki metonimi kombinasyon ilkesine dayanır, fakat açıkça, Freud'un zaten farkında olduğu gibi, bilinçdışı pozitif dilin gramatik düzenini izlemez; aslında zamandışıdır ve çelişmezlik yasasına uymaz. Aksine, rüya çalışmasında yer değiştirme sürecini gramere başvurarak haklı çıkarmak imkansızdır: Ne de olsa, rüyanın bu kadar "gerçekdışı" görünmesinin nedeni budur.



Şema 2.3

67 Şema 2.3'te açıkça gözlemleyebileceğimiz gibi, bilinçdışı metonimi illede "dikey" olmak zorunda değildir: Burada, kavranması gereken önemli nokta ister "dikey" ister "yatay" olsun bilinçdışı metoniminin birleşimlerin "çizgiselliği" metafor/bastırma tarafından sürekli olarak parçalanır ve "yeniden yönlendirilir."

Şimdi artık metafor ve metoniminin bilinçdışında nasıl çalıştığını, daha kesin biçimde bu *yeni* anlamlandırmayı -ve böylelikle dolaylı olarak aynı zamanda bilinçli dili yapılandıran gramerin kombinasyon yasalarını- nasıl doğurduklarını ayrıntısıyla analiz etmeye çalışalım.

Başlangıç olarak, öz-bilinçliliğin, kesintisiz metonimik akışı, bireysel özneye mitik ilk göstereninin ağzından çıkışından (veya işitişinden), öz-bilinçliliğin kesin kaybı olarak ölüme kadar eşlik edecek olan tek bir düz ardzamanlı zincir olarak tanımlanabilecek olan gösterene karşılık geldiğini söylemek doğru olacaktır. Paralel olarak, bilinçdışının, metaforik ikame nedeniyle çoğul eşzamanlı zincirler oluşturan gösterenlerden yapılmış olduğunu savunmak doğrudur. Buna karşılık, iki farklı sahne veya *topoi* [Yunanca "topos" kelimesinin çoğulu] arasındaki böylesi kesin bir çatallanmanın daha karmaşık bir açıklamayla tamamlanmaya ihtiyacı var: Bu şekilde kaldığında bilinçdışının nasıl öz-bilinçle ilintili olduğunu açıklamaya kafi gelmeyecektir. Görmüş olduğumuz gibi, aralarındaki fiili bağlantı, semptomlar, şakalar ve dil sürçmeleri gibi bilinçdışı oluşumların mevcudiyetine şahit olunmasına dair ampirik bir hakikattir. Bir başka deyişle, daha yakından bakıldığında, Lacan için *bilinçli* dilin kendisinin de nasıl hem gösterenler hem de gösterilenlerden oluştuğu durumu ayırt edilmelidir: Bu tam da yapısal dilbilimcinin keşfidir. Daha önce gösterdiğim gibi, Lacan onların diğer açılardan yolları sıklıkla ayrılan teorilerinin bu ortak köşetaşını tam anlamıyla kabullenir. Yapısal dilbilim bize bilinçli dilde, (metaforik/"dikey") dilbilimsel değer kavramı sayesinde, herhangi bir verili gösterilenin (örn., tez) bir gösterenle (örn., tez sesi) ilişkilendiğini öğretir. Tersine ve daha önemlisi, Lacan'a göre bilinçdışı bir "potansiyel" gösterilen olarak düşünülebilir. *Dar manada* anlamlandırmanın nihai sorumlusu bilinçdışıdır. Ancak anlamlandırma ile üretilen gösterilen sadece bilinçli olabilir. Biraz önce gördüğümüz gibi, bilinçdışında "imtiyazlı" bir gösterenler zinciri, "düz" bir ardzamanlı zincir yoktur. Bilinçdışı ve öz-bilinç arasındaki gerekli bağlantı (farklı *topoi* olarak) -yani, bilinçdışı anlamın (*sens*) bilinçli anlamlandırma (signification)

ile hayata geçirilmesi- bilinçdışı oluşumlar tarafından sağlanır. Dolayısıyla bilinçdışı anlam bir *potansiyel olarak* anlamlandırmadan başka bir şey değildir.[68] Bilinçdışı oluşumlar hem bilinçdışı anlamı (bilinçte) oluştururlar, hem de aynı zamanda dilbilimsel *modus operandi*leri [*çalışma tarzları*] -metonimik kombinasyon ve metaforik ikame- bilinçli gösterenlerin (basitleştirmek gerekirse, ağzımızdan çıkan veya işittiğimiz sesler) bilinçdışında nasıl daha geniş yansımaları olduğunu gösterir. Bilinçdışı oluşumlar, bilinçdışını bilinçliliğe dönüştürerek ona "şekil verdikleri" ileri sürülebilecek anlamlandırmanın *yeni* etkileridir: Bu ancak bilinçdışında gösterenlerin yapısal bir düzenlemesinin mevcudiyetinin sonucu olarak, yani, bilinçdışı anlam ile mümkündür.

Bu bizi, gösterenlerin hem bilinç hem de bilinçdışına aynı anda yazıldıkları sonucuna ulaştırır. 3. Bölüm'ün sonuna doğru daha ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, çifte yazılma birincil bastırmanın bir sonucudur. Birincil bastırma, arzu -veya, daha iyisi talep- dilde yabancılaşır yabancılaşmaz, bireysel özne dili -veya başlangıçtaki düzensiz sesleri- içgüdüsel ihtiyaçlarını tatmin etmek için kullanır kullanmaz mitik olarak başlar. İhtiyacın tatmini amaçlı ilk anlamlandırma çığlığı birincil bastırmaya neden olur ki bu da bilinçdışının doğumunu işaretler. Dolayısıyla, her gösterenin çifte yazılması durumu, bir kez bir gösteren bilinçdışına bastırıldığında, basitçe her izleyen gösterenin, bastırmanın çekirdeği olan bastırılmış gösterenle bağlantılandırılacağı ve *kendileri doğrudan bastırılmış olmasalar da* zincirler oluşturacağı anlamına gelir. Bir gösterenin bilinçdışında basitçe yazılması, bilinçdışındaki metonimik kombinasyona karşılık gelir: Bu durum, aynı zamanda, bilinçli anlamlandırma zincirine yeni bir "parça"nın eklendiği anlamına gelecek şekilde, bir gösteren bilinçte ağızdan çıkar veya işitilir işitilmez oluşur.

Diğer yandan, bastırma, yani, belirli bir gösterenin bilinçten bastırılması -Lacan için (ikincil) bastırma tanım gereği bir gösterenin bastırılmasıdır - çoğul bilinçdışı anlamlandırma zincirlerini "yeniden

---

68 Bilinçdışı anlam, bir özneyi oluşturan anlamlandırma zincirlerinin (gösterenlerden oluşan) toplamına eşittir.

yönlendiren" metaforik bir ikameye karşılık gelir; topografik olarak konuşmak gerekirse, bunların üzerine 90 derecelik bir dönüşü dayatır.[69] Lacan aşağıdaki hususlarda çok nettir: (a) bastırma bir metafordur; (b) bastırma bastırılmış olanın geri dönmesinden kaçınamaz; (c) bastırılmış olanların geri dönüşü -bilinçdışı oluşumlar- metaforik ikameler uyarınca işlev görür; (d) anlamlandırma seçici biçimde metafor tarafından üretilir. Bu nedenle, anlamlandırma ve böylelikle gösterilen sadece metaforik ikamelerin sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman anlamlandırma zorunlu olarak hem bastırma ile, hem de bastırılanın geri dönüşü ile ilintili şekilde tartışılmalıdır. Diğer bir deyişle, (bir gösterenin) bastırılması bilinçte yeni bir anlamlandırma doğurur; bilinçdışı oluşumlar neolojizmlerden başka bir şey değildir, "koddan kaçan gösterenlerdir": Bu özellikle şakalarda aşikardır.[70] Son olarak, belli bir pozitif dilin gösterenler ağını oluşturan *tüm* gösterenlerin Saussure ve Jakobson'un dikey/yer değiştirici eksenine eşdeğer kod olduğunu ve dolayısıyla anlamlandırılmalarının orijinal olarak neolojizmler olduğunu Lacan'ın bizzat vurguladığını eklemek önemlidir.[71] Metafor yeni bir anlamlandırmayı, bir göstereni bir diğeri ile ikame ederek yaratır ve bu ancak bastırma eşliğinde oluşabilir.

Yeni (neolojistik) bir anlamlandırmanın bastırma ve bastırılanın geri dönüşüne bağımlılığı üzerine yaptığım vurgu, benim iddiamın Laplanche'ın bilinçte gösteren ve gösterilen arasındaki mevcut bağlantıdan *daima* bilinçdışı metaforik ikamelerin sorumlu olduğunu söyleyen anti-Lacancı argümanından nasıl farklılaştığını belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Laplanche'ın görüşü, onu *dar manada*

---

69 Bilinçdışının "tek yönlü olmaması" nedeniyle, yeni gösterenler bilinçdışı anlamlandırma zincirlerindeki onlarla çağrışımsal (metonimik veya metaforik) bağlantısı olan tüm gösterenlere aynı zamanda eklenebilirler.

70 Bkz. *Le séminaire livre V*, s. 28. "Kabul edilmiş" (*reçue*) ve "yeni" anlamlandırma arasındaki fark için bkz. M. Safouan, *Dix conférences de psychanalyse* (Paris: Fayard, 2001), s. 100-101.

71 "Aslında bütün insani anlamlandırmaların bir noktada metaforik olarak doğduğunu düşünmeliyiz" (*Le séminaire livre V*, s. 54).

bastırmadan ayrıştırılamaz kılarak çifte yazılma kavramını çarpıtır. *Yeni* anlamlandırmanın zorunlu olarak metaforik ikame (*dar manada* bastırma) aracılığıyla ortaya çıktığı gerçeği, bilinç düzeyinde zaten mevcut olan anlamlandırmanın bilinçdışından özerk olarak işlev göremeyeceği anlamına gelmez -yani, sadece gramer yasalarına göre işlev göremeyeceğine. Dahası, Laplanche için, çocuğun pre-Oidipal psikogenezin *bireysel düzeyinde* dilin edinilmesine elveren, daima bilinçdışının önceden varolan metaforik yapısıdır; oysa ki Lacan için, dil bilinçdışını önceler. Daha belirgin olarak, dilin, birincil bastırmanın -ilk çığlıkların, fonemlerin veya kelimelerin metonimik olarak dile dökülüşü- bireyde herhangi bir metaforik ikame olmaksızın gerçekleşmesi gibi, bilinçdışının yapılanmasının tamamlanmasını öncelediği söylenebilir. Laplanche'ın tersine Lacan başlangıçtaki gösterenleri karşıt çiftler olarak düşünür -annenin yokluğunun kışkırttığı travmanın ilkel simgeselleştirme girişimi olarak Freud'un tanımladığı *Fort-Da* [Almanca "Burada-orada"] gibi. Metaforik ikame -ve buna paralel olarak bastırma ihtimali, tümüyle eklemlenmiş bir dil ile birlikte- ancak Oidipus kompleksinin çözülmesi ile ardışık olarak başarılacaktır. Bunu söylemişken, Lacan'la uzlaşım halinde, daha genel olarak, dilin (ve gramerin) *tarihsel* olarak ancak bastırmaya eşlik ederek üretildiğini iddia ediyorum: Bilinçli dilde kullandığımız bütün kelimeler -ve metaforik ikameden bağımsız olarak başlangıçta çocuklukta edinilenler- bir zamanlar neolojizmdiler.[72]

Bu tür şerhler, Lacan'ın metoniminin mantıksal olarak metaforu öncelediğine neden inandığına dair de biraz olsun ışık tutmaktadır. Çocuk (eklemlenmemiş bir şekilde) konuşmaya tam da ne istediğini adlandırarak başlar. Talebe bu evrede basitçe fonemlerin veya kelimelerin

---

72 Laplanche'ın argümanlarının genel bir değerlendirmesi için S. Leclaire ile ortak makalesine bakınız, "The Unconscious: A Psychoanalytical Study," *Yale French Studies*, no. 48 (1972); Laplanche'ın bilinçdışı kavramının Lacan tarafından eleştirisi için, örneğin A. Lemaire'in *Jacques Lacan*'ına yazdığı "Önsöz"e, özellikle s. xii–xiii'e bakınız.

eklemlenmemiş metonimik kayışı eşlik eder.[73] Dolayısıyla, metaforu önceleyen bilinçli konuşmanın sentaktik kuralları anlamında metonimi değildir. Gramer, metafor tarafından mümkün kılınan anlamlandırma ile birlikte gider. Başka bir deyişle, anlamlandırma nihai olarak, onun sayesinde sentaktik konuşma olarak metoniminin doğabileceği ilksel metafora -Oidipus kompleksini çözen paternal metafor- dayanır. İlksel metafor bilinçdışı ve öz-bilinç arasında net bir ayrım için de bir ön koşuldur. Paternal metaforun gelişinden önce, dil (sentaktik olmayan metonimi olarak) çocuğun talebini yabancılaştırmıştır bile -ki bu yüzden o da bir ölçüde bastırılmıştır- fakat bilinçdışı ve öz-bilinç henüz tümüyle yapılandırılmamıştır.[74] Birincil bastırma sadece Oidipus kompleksinin çözülmesiyle geriye dönük olarak etkin bir biçimde bastırılabilir.

Ötekinin ve bilinçdışının, bireysel öznenin Yasa olarak Simgesele aktif girişi (Oidipus kompleksi) açısından analizine geçmeden önce son bir noktanın tartışılması gerekiyor. Bilinçdışının dilbilimsel yapısı Lacan tarafından sıklıkla "harf" terimiyle tanımlanır. Gösteren ve gösterilen arasındaki ayrım üzerine en önemli makalesinin adı gerçekten de "*Harfin* Bilinçdışındaki Failliği Üzerine"dir. Harf nedir ve gösterenden nasıl ayırt edilir? Lacan'ın söylediği gibi, harf daima kelime anlamıyla değerlendirilmelidir[75] ve öyle yapıldığı takdirde derhal farkedilir ki harf maddidir, harf "somut söylemin dilden borç aldığı maddi destektir."[76] Dolayısıyla harf başlangıç düzeyinde bir fonemin yazılı maddileşmesine karşılık gelir (örn., belli bir mekânı işgal eden bir sesi temsil ettiği varsayılan mürekkep). Daha önemlisi, ikinci ve daha geniş bir düzeyde, *harf, bilinçdışında maddi olarak, (bilinçli) anlamlandırmadaki etkilerinden bağımsız varolduğundan bir gösterenden başka*

73 Bu mesele üzerine, bkz. özellikle *The Seminar. Book III*, s. 227.

74 "Metonimi en baştan beri vardır ve metaforu mümkün kılar. Fakat metafor metonimiden daha farklı bir düzeye aittir" (a.g.e.). Aynı zamanda bkz. a.g.e., s. 225; *Le séminaire livre V*, s. 64, 75.

75 Écrits: A Selection, s. 147.

76 A.g.e., s. 161.

bir şey değildir. Miller'ın net bir şekilde ifade ettiği gibi, harf "etkisi olan gösterilen şeklinde değil, doğası olan bir nesne gibi tanımlanan bir göstergedir."[77] Diğer bir deyişle, harf anlamsız bir gösterendir, dilin *gerçek* yapısıdır. Simgesel düzeni (karşıtlıklardan ve farklılıklardan oluşan) dil ile tam olarak eşitlemek bu nedenle hata değilse bile, özensizliktir. Bir anlamda, İmgesel, Simgesel, Gerçek üçlüsü dil *içinde* gösterilen, gösteren, harf olarak yansır.

Bu öncüllerden hareket ederek, Lacan'ın nasıl bilinçdışını, hem anlamlandırma etkileri yaratmaktan sorumlu *semboller olarak gösterenler,* hem de dilin-Gerçeği boyutu, *saf* gösterenler olarak anladığını vurgulamak önemlidir. Bunu aynı zamanda, harf/dilin-Gerçeği *olarak* bilinçdışının kendisini özneye, bireysel öznenin Simgesele kendi aktif katılımından bağımsız olarak sunabileceği de izler. Diğer bir deyişle, özne, bireyaşırı bilinçdışı olarak anlaşılmak üzere dil tarafından pasif olarak da "konuşulur." Lacan'a göre, psikozda olan budur ve tekrar tekrar söylediği gibi, psikozda simgeselleştirilemeyenin Gerçekte geri döndüğü şeklindeki ifadesini açıklar niteliktedir. *Dilin*-Gerçeğinde, örneğin işitsel halüsinasyonlar şeklinde döner.

Her bireyin daha onu etkin olarak çekip çevirmeye başlamadan çok önce dil ile kuşatılmış olduğu verili olduğuna göre, mantıksal olarak, gösterenin yalın, gerçek karakterinin, simgesel değerini öncelediğini varsaymak gerekir. Başka bir deyişle, harf bilinçdışını önceler, veya daha doğrusu, öznede bilinçdışının simgesel şekillenmesini önceler -ki bu, öz-bilincin ortaya çıkışına paraleldir. Aksine, bilinçdışının harfe olan mantıksal önceliği savunulacak olursa, kaçınılmaz olarak, "diğer sahne"nin kendisinin bazı imgesel anlamlandırmalara sahip olduğu şeklindeki ilkel-Jungcu konumlara gerilenir.

Lacan III. Seminer'de "her bir gerçek gösteren, kendisi hiçbir şey göstermeyen gösterendir"[78] diyerek bize harf için temel

77 J.-A. Miller, *Joyce avec Lacan* içinde "Préface," ed. J. Aubert (Paris: Navarin, 1987), s. 10.

78 *The Seminar. Book III,* s. 185. Aynı zamanda bkz. a.g.e., s. 199.

nitelikte bir tanım sunar. Bu ifade birbirini tamamlayan iki şekilde okunabilir:

(1) Daha önce kaydettiğimiz gibi, bir gösteren, (doğal) bir göstergeden anlamlandırıcı, fakat anlamlı olmamasıyla ayrılır. Sadece anlamlı (Gestaltvari/imgesel) göstergeler bir şeyi *bizatihi* gösterirler -kırmızı bir tüy ejakülasyonu gösterir- buna karşılık, *bir* gösteren, gerçek bir harf, hiçbir şeyi göstermez: Gösteren ve gösterilen arasında bir-e-bir bir ilişki olmadığından anlamlandırma etkilerine sahip değildir. Bir gösteren, sadece diğer gösterenlerle bir farklılık/karşıtlık ilişkisi içinde düşünüldüğünde anlamlandırır ve anlamlandırma etkileri üretir: Lacan için sembolün anlamı budur.

(2) Bir ağ olarak ele alındıklarında dahi, gösterenler *bizatihi* doğurdukları anlamlandırma etkisinden bağımsız olarak düşünüldüklerinde hiçbir şeyi anlamlandırmayan salt harflerdir. Başka bir deyişle, simgesel anlamlandırma zincirleri -bilinçdışı gösterenlerin metafor ve metonimi ile ilişkilenmesi- sadece imgeselde ürettikleri gösterilen perspektifinden düzgün bir biçimde bu şekilde adlandırılabilirler. Kendi hallerinde, sadece anlamsız harflerden ibaret, gösterenlerin maddi destekleri olan çağrışımlardır.

Bu zor noktayı netleştirmek amacıyla, Lacan Freud'un hiyerogliflere olan tutkusunu sürdürür. Lacan hiyerogliflerin dilin-Gerçeği düzeyi için mükemmel bir delil sunduklarına inanmaktadır. Söylediği şekliyle, harf olarak anlamlandırma zincirinin, "özneyle ilişkili olarak [öznenin öz-bilinci] henüz daha çözümlenememiş olan hiyeroglifler kadar radikal bir ötekilik durumunda çölün yalnızlığında varkaldığı bulunmuştur."[79] Lacan burada, örtük bir şekilde paradoksal olarak *anlamlandırıcı olmayan bir anlamlandırma zinciri* olarak çözümlenmeden önceki halleriyle hiyerogliflerin rollerinin düşünülmesi gerekliliğini ileri sürmektedir.[80] Batılı arkeologlar, başka bir uygarlık için

79 *Écrits: A Selection*, s. 194.

80 Freud'un hiyerogliflere olan referansı, diğer yandan daha çok onları oluşturan imgelerin düşsel imgeler gibi, "yorumlanmaları amaçlanmayan... fakat sadece bir

bir şey gösterdiklerini varsaydıkları için hiyeroglifleri çözümlemeye kalkıştılar, fakat arkeologların kendileri için hiçbir şey göstermemekteydiler. Bu sembol olarak gösteren boyutunun altında harfin, dilin-Gerçeğinin yattığını kanıtlar. Oysa ki, sembol (hiyeroglif) çözümlendiğinde harfin basitçe kaybolduğunu sanmak hatalı olacaktır: Aksine, gösteren/sembolün gerekli maddi desteği olarak orada kalır; aynı zamanda harfin "ısrarcı" olduğunun söylenmesi de bu yüzdendir. Aynı nokta *per negativum* [*olumsuz*] olarak da gösterilebilir: Hiyeroglifler sahte çıksaydı ve sadece bir şey anlamına geliyormuş gibi *görünüyor* olsalardı ne olurdu? Bu durumda arkeologlar, iddia edilen anlamlandırma zincirinin saf maddi boyutu olarak, -normalde günlük söylem içinde gizli kalan- sadece rastgele işaretlenmiş birkaç taş ve papirüs varken, bir anlamlandırmanın varlığını çıkarsamış olmakla yanılmış olacaklardı. En sonunda, harf kavramında söz konusu olan şey, anlamlandırmanın kendisi olan sürecin oluşturucusu olan anlamsızlık boyutu, yapısal olarak anlamlandırmayla bağlantılı ve sadece anlamlandırma *yokluğuna* çıkmayan bir anlamlandırma yokluğudur. Lacan bu vargının radikal sonuçlarını -simgesel düzenin otonomisinin sonu- ancak 1950'lerin sonlarına doğru, teorik ilgilerinin merkezini Gerçek kavramı işgal etmeye başladıktan sonra görecektir.

---

kısım başka öğeler arasında anlam teşkil etmek için tasarlanmış" olmalarıdır (S. Freud, "The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest," SE, XIII içinde, s. 177; bu pasaj Lacan tarafından *The Seminar. Book III*, s. 247'de alıntılanır ve yorumlanır). Lacan'ın başka bir yerde yazdığı gibi: "Mısır hiyerogliflerini örnek olarak göstererek... Freud bize her mümkün şekliyle göstermiş olur ki gösteren olarak imgenin değerinin anlamı ile hiç bir ilgisi yoktur" (*Écrits: A Selection*, s. 159-160). Burada Lacan'ın kendisini yine dilin imgesel düzeyinin (gösterilen) simgesel düzeye (gösteren) dayandığının altını çizmeyle sınırladığını düşünmekle hata yapmış oluruz. Hakikaten de, bilinçdışı gösterenin imgesel boyutuna gönderme yapmaktadır -örneğin, kendisini rüyada sunma şekliyle. Bilinçdışının kendisinin, anlamlandırmanın bilinçli imgesel boyutu olmayan bir imgesel boyutu vardır.

3. Bölüm
Metafor Olarak Oidipus

3.1. Giriş: Simgesele Girme

Lacan'ın Oidipus kompleksine ilişkin anlaşılması güç açıklamaları üç net *a priori* varsayıma dayanır: (a) bir bebek konuşma yeteneğini edinmeden çok önce zaten daima dil *olarak* Öteki içine dalmıştır. Bunun nedeni doğum anından itibaren, ve belki de daha önceden diğer insanları konuşurken işitmesidir. Dahası, diğer insanlar onun hakkında konuşuyor olabilirler; (b) dil *olarak* Öteki simgesel olmanın dışında bir şekilde yapılandırılmış olamaz: İnsanlar, onları hayvanlardan ayıran bir temel Yasa tarafından yönetilen bir kültür oluşturdukları sürece konuşan varlıklardır. Daha somut bir şekilde, bebeğin yaşamının başlangıcında konuştuğunu işttiği kişiler -annesi, babası, kardeşleri- zaten birbirlerine bir aile içinde simgesel olarak ilişkilenmiş durumdadırlar; (c) simgesel ilişkiler hiçbir zaman bir kuşaktan diğerine filogenetik olarak taşınamaz.[1] Geniş bir anlamda konuşmak gerekirse, Simgesel, hayvan olarak insanın uyumsuzluğuna başarılı bir "tepki" olarak anlaşıldığı sürece, Yasa'nın "do-

---

1 Bkz. J. Lacan, *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-1956* (Londra: Routledge, 1993), s. 249.

ğal" olarak kalıtılmış olması imkansızdır. Bebek, çaresizliğini tüm diğer "uyum" göstermiş hayvanları egemenliği altına almasına izin veren müthiş bir aygıta dönüştürmüş olan bir türle çevrelenmiş ve ona ait, tümüyle çaresiz bir hayvan olarak doğar.

Bu meyanda, Lacan'a göre bütün bir Oidipus kompleksi meselesi izleyen şekilde özetlenebilir: Eğer, bir yandan, büyük Öteki açısından, dil ve Simgesel mükemmel bir şekilde örtüşüyorsa da, diğer yandan, bu yeni doğmuş çocuk için böyle olmaktan çok uzaktır. Dil onun için daima-zaten oradadır, ancak dile yapısal olarak eşlik eden simgesel ilişkiler tümüyle gizemli kalır. Bunun sonucunda, çocuk Simgesel *olarak* Ötekine aktif olarak nasıl girileceğini ve başlangıçta onda sadece pasif olarak yabancılaşmış olduğuna göre, bir birey olarak girmeyi "öğrenmek" zorundadır. Çocuk başlangıçta, tümüyle Ötekine tabi bir "özne olmayan"dır[2] (*assujet*). Pre-Oidipal çocuk sadece Öteki için bireyselleşmiş bir öznedir: Oysa ki, Oidipus kompleksinin çözülmesiyle çocuk *kendisini* simgesel olarak bireyselleştirir. Çocuk için bireyselleşme süreci tedrici bir süreçtir: Ancak, Oidipus kompleksinin çözülmesi ile tümüyle hayata geçirilmiş olur. Dolayısıyla, Lacan'ın Oidipus kompleksini önceleyen simgeselleştirmelerin mevcudiyetini kabullenmesine rağmen, kesin konuşmak gerekirse, bu pre-Oidipal süreçler, Oidipus kompleksinin çözülmesi ile ancak *geriye dönük olarak* simgeselleştirilirler. Bu demektir ki, Oidipus kompleksi gerçekleşmediği veya uygun bir şekilde işlev görmediği takdirde, çocuk bir özne sıfatıyla Simgesel *olarak* Ötekine (uygun bir biçimde) giremez. Yine de, pre-Oidipal öncül-simgeselleştirmeler nedeniyle, çocuk belli bir konuşma yeteneğini edinmeyi tümden yitirmez (gerçekten de çocuk Oidipus kompleksinin inişe geçtiği beş yaşından çok önce konuşmayı öğrenmiştir); diğer bir deyişle, Simgesel *olarak* Ötekine girmeyi başaramasa da, dil *olarak*

2 J. Lacan, *Le séminaire livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-1958* (Paris: Seuil, 1998), s. 189.

Ötekine aktif olarak girebilir. Ancak şunu söylemeliyiz, Lacan için bireyde dilin tam olarak yapılandırılmasına, daima Oidipus kompleksinin çözülmesi ile ulaşılır kesin olarak; çocuk için *konuşma* olarak dil ancak simgesel düzende kendisini düzgün bir biçimde konumlandırdığında tam olarak yapılandırılmış olur.

2. Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, dil ne kadar az simgeselleştirilirse o kadar harf düzeyinde kalır. Bu uyarı, çocuğun Öteki karşısındaki orijinal konumunu tanımlamakta özellikle faydalıdır: Oidipus kompleksinin (çözülmesi) ile Simgesele aktif girişinden önce çocuk harfe, dilin-Gerçeğine istinaden dille ilişkilidir. Çocuğun dilde bir evcil hayvan gibi *tümüyle* yabancılaşmış olduğu bir ilksel noktanın tasarlanması zorunludur. Bu sadece mitik bir başlangıç noktasını temsil ediyor olsa da, konuşmayı öğrenmeye başladıktan sonra dahi dil tarafından (harf olarak) konuşulmaya devam edecek olması bir olgudur. Çocukların, konuşmaları düzgün bir biçimde simgeselleştirmeden konuşabildikleri bu durumu, kendisi de genellikle konuşabilen psikotik özneninkiyle karşılaştırmak faydalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, ikinci durumda dahi aslında harflerle imtiyazlı bir ilişki mevcuttur. Psikozda, simgeselleştirme gerçekleşmemiş olduğu sürece dil kendisini harf olarak maddileştirir -örneğin, işitsel halüsinasyonlar kisvesinde; şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Lacan psikozun, Oidipus kompleksini sonlandıran gösterenin, yani Baba-nın-Adı'nın menedilmesi yüzünden olduğunu düşünür.

Çocuğun ilk yıllarında deneyimlediği şekliyle dil *olarak* Öteki ve Simgesel *olarak* Öteki arasındaki kritik ayrımı tanımlamaya kalkıştığımızda, çocuk tarafından harf olarak algılanan aynı dilin -ona protosimgesel bir şekilde kısmen hakim olabilse dahi- onu çevreleyen yetişkinler için tümüyle eklemlenmiş bir simgesel sistem oluşturduğunu daima hatırlamalıyız. Hiyeroglifler ile paralellik burada çok faydalıdır: Çocuğun esrarlı harfler olarak bir dizi hiyeroglifi çözümlemek zorunda olduğunu ileri sürebiliriz. Bazı net örüntüler

farkettikten ve onları yeniden üretebildikten (konuşarak) sonra dahi, genel olarak anlamlandırma çocuk için hala müphem kalabilir. Bir başka deyişle, çocuk çok erkenden itibaren kendisine harf *olarak* dil gibi görünen şeyin, gerçekte Öteki için tam anlamıyla eklemlenmiş bir simgesel sistem olduğunu varsaymaya başlar -örneğin, daha sonra ayrıntısıyla göstereceğim gibi, bu durum annesine yaptığı çağrı görmezden gelindikten sonra kendisini sorgulamaya başlamasıyla oluşur. Ancak, bu erken simgeselleştirme evrelerinin sadece geriye dönük olarak simgesel olarak adlandırılabileceğinin bir kez daha altının çizilmesi kesinlikle hayati önemdedir: Açıkçası, çocuk, sorgulaması henüz simgesel olarak bireyselleşmemiş olduğu için "kendisini" sorgulayamaz... Başlangıçta çocuk için *sanal olarak* simgesel -ve onu çevreleyen Öteki için *hakikaten* simgesel- olarak düşünülmesi gereken durum, Oidipus kompleksinin çözülmesi sonrasında hakikaten simgesel hale *gelmiş olacaktır.*

Pre-Oidipal simgesel süreçlerin geriye dönük karakteri pre-Oidipal *bilinçdışı* yaşantı için de eşit derecede geçerlidir. Freud travmanın geriye dönüklüğü üzerinde daima ısrarlı olmuştur: Kişinin yaşantısının çok erken bir döneminde gerçekleşen bir travmatik deneyim -örneğin, anne-baba cinsel birleşmesine şahit olma- aslında yıllarca sonra bastırılır, yani paradoksal olarak özne için tam da ondan belli bir (bilinçdışı) anlam çıkarmanın mümkün olduğu bir zamanda. Diğer bir deyişle, adamakıllı bir bastırma adamakıllı bir bireyselleşme gerektirir ve bilinçdışı ancak bir öz-bilinç belirdikten sonra düzgün bir şekilde bilinçdışı olarak adlandırılabilir. (Bölüm 1'de göstermeye çalıştığım gibi, imgesel özdeşleşmelerin erken katkılarına rağmen, çocuğun öz-bilinci tümüyle bir ilk simgesel özdeşleşmeye bağımlıdır -yani, ideal ego bir ego-ideali ile desteklenmelidir.) Bilinçdışı simgesel bir yapıdır ve bu şekliyle özne tarafından kalıtılmaz; tam tersine, Oidipus kompleksinin (çözülmesine) katı bir şekilde bağımlıdır. Eğer bir yandan, çocuk ilk

fonemlerini formüle etmeye ve taleplerini onlarla iletmeye başladığı dönemde belli bir bastırma kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde zaten oluştuysa, -talep ettiği, tanım gereği dilde yabancılaşır, yani, dilin bir-e-bir olmayan doğası göz önüne alındığında, zorunlu olarak yanlış yorumlanır ve böylelikle giderek daha fazla hüsran kaderi ise- diğer yandan, bir bilinçdışından ancak Oidipus kompleksi oluştuktan sonra söz edebiliriz. Oidipus kompleksinin çözülmesi, çocuğa simgesel düzene bir birey olarak geçişini sağlayarak, onun hem pre-Oidipal dilini, hem de pre-Oidipal bilinçdışını geriye dönük olarak yapılandırır.

Büyük Ötekinin nasıl üç farklı bakış açısından (dil, bilinçdışı ve Simgesel) düşünülebileceğini zaten göstermiştim. 2. Bölüm'de başlıca dil olarak Öteki ve bilinçdışı olarak Öteki arasındaki ilişkinin analiziyle ilgilenmekteydim. Bu bölümdeki öncelikli niyetim, Lacan'ın Oidipus kompleksi kavramını inceleyerek dil olarak Öteki ve Simgesel olarak Öteki arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak (çocuk harfi nasıl düzgün bir şekilde simgeselleştirmeyi başarmaktadır?). Bu bölümün son alt bölümünde Simgesel olarak Öteki ile bilinçdışı olarak Öteki arasındaki ilişkiyi de inceleyeceğim (Bilinçdışı neden simgeseldir? Nasıl spesifik olarak bilinçdışı hale gelmiştir?).

Lacan'ın Oidipus kompleksindeki temel kavramın geriye dönüklük olduğu artık açık olmalı: "Daima akıldan çıkarılmamalıdır ki, her bir evrede dışarıdan müdahele ederek önceki evrede hatları çizilmiş olan geriye dönük olarak yeniden düzenlenir; bu basitçe çocuğun yalnız olmaması nedeniyle olur."[3] Buna rağmen, benim açıklamam kronolojik olacak. Lacan'ın en ayrıntılı Oidipus kompleksi açıklamalarının da (IV. ve V. Seminer'de bulunabilir) bizzat kronolojik olduğu kaydedilmelidir. Kendi-

---

3 J. Lacan, *Le séminaire livre IV. La relation d'objet, 1956-1957* (Paris: Seuil, 1994), s. 199. Aynı zamanda bkz., a.g.e., s. 53, 99; *Le séminaire livre V*, s. 163.

sini, seçimini iki şekilde meşrulaştırmaya defalarca kez zorunlu hissetmiştir: (a) kronolojik bir yaklaşım pedagojik olarak daha etkilidir;[4] (b) Oidipus kompleksinin incelendiği mantıksal evreler [Fr. *temps*] kronolojik olmamalarına rağmen ancak "belli bir ardışıklık" ile oluşurlar.[5]

Daha iyi ifade etmek gerekirse şu şekilde devam edeceğim: İlk olarak, Lacan'ın, psikanalitik ekollerin çoğunluğu tarafından "pre-Oidipus" olarak tanımlanan dönemin önemini kabullenirken nasıl aynı zamanda paradoksal bir kavram haline getirdiğini göstererek tartışacağım. İkinci olarak, Lacan'a göre Oidipus kompleksinin ayrılabileceği üç evreyi yakından analiz edeceğim. Son olarak, Lacan'ın Oidipus kompleksi tanımı ile eştözlü olan iki kavram Baba-nın-Adı ve fallus arasındaki çetrefil etkileşimleri inceleyeceğim.

Daha anlaşılır olmak adına, bu başlangıç aşamasında Lacan'ın Oidipus kompleksini yeniden yorumlamasının temel ilkelerini kısaca sıralamak uygun olacak:

(1) Oidipus kompleksi, özneye kültürün Yasası olarak anlaşılan simgesel düzene girmesi için gerekli anahtarı sunar;

(2) Bu, sadece paralel olarak özne cinsiyetlenmiş ise, erkek veya kadın olarak simgesel konumunu üstlenmişse mümkündür;

(3) Oidipus kompleksinin üretildiği süreç bir metafor ile kıyaslanabilir; Baba-nın-Adı göstereni (Yasanın taşıyıcısı olarak simgesel baba) kendisini Anne-nin-Arzusu göstereni ile ikame ederek çocukta fallik anlamlandırmayı başlatmış olur. Bu karmaşık işlem ileride daha ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır. Şimdilik, Lacan'ın psikanalizin muhtemelen en iyi bilinen teorisini dilbilim aracılığıyla yeniden okuduğunu kavramak yeterli olacaktır;

---

4 Bkz., *The Seminar. Book* III, s. 147, 151; *Le séminaire livre IV*, s. 199. Kronolojik psikogenez kavramına bir eleştiri için bkz., a.g.e., s. 55.

5 *Le séminaire livre V*, s. 198.

(4) çocuk Oidipus kompleksinin üç mantıksal olarak ardışık "evresine" üç ayrı "kriz" aracılığıyla girer.[6] Her kriz öznenin kendine özgü bir nesnenin kendine özgü eksikliğini üstlenmesine dayanır. Gerçek bir nesnenin imgesel eksikliği, her şeyden önce annenin memesi olarak tanımlanan hüsran [*frustration*], çocuk için Lacan'ın çocuk-anne-(imgesel) fallus üçlüsü terimleriyle yeniden düşündüğü anneyle "pre-Oidipal" ikili ilişki olan ilk evreyi başlatır. Çocuk buradan, annenin "mahrum bırakıldığını", (Gerçekte) simgesel bir nesneden, (simgesel) fallustan mahrum olduğunu kavrar kavramaz ikinci evreye erişir; kolaylıkla Freud'un fallik evresiyle[7] ilişkilendirilebilecek bu evrede, çocuk anneyi kontrol etmek amacıyla (imgesel) babayla saldırgan bir imgesel rekabet içine girer. Bu evre Oidipus kompleksinin ne olduğuna dair yerleşik anlayışa karşılık gelir: Anneye "aşk" ve babaya "nefret" (Lacan için *hem* oğlanlar *hem de* kızlar anneye aşıktırlar). Son olarak, üçüncü evre, çocuğa annenin mahrum olduğuna sahip olanın kendisi olduğunu gösteren (gerçek) baba tarafından başlatılır: Çocuk onunla yarışamayacağını kavrar. Bu çocuğun imgesel bir nesnenin, imgesel fallusun simgesel eksikliği olarak anlaşılması gereken hakiki kastrasyondur. Oidipus kompleksi, çocuk cinsiyetinden bağımsız olarak babayla simgesel olarak özdeşleştiğinde ve böylelikle Yasayı içselleştirdiğinde sonlanmış olur.

3.2 Hüsrandan Önceki Mitik Durum ve İlkel Hüsran

IV. Seminer'in ilk kısmında Lacan pre-Oidipus tartışmasına çocuk ve anne arasındaki ilişkinin *hiçbir zaman* ikili olamayacağını

---

6 Hüsran-mahrumiyet-kastrasyon [*frustration-privation-castration*] üçlü dizisi "Les complexes familiaux"da açımlandığı şekliyle üç kompleksin diyalektik gelişimiyle ilintisiz değildir.

7 Freud beş yaş civarlarında, hem oğlan hem de kızların tek bir genital organın, penisin olduğuna ve dolayısıyla ona sahip olmayanların kastre edilmiş olduklarına inandıklarını söyler.

iddia ederek başlar. Bunun temel nedeni "çocuğun anneden talep ettiği ile annenin çocuktan talep ettiği arasında mükemmel bir karşılıklılık olduğu"[8] hakiki bir evrenin mevcut olmamasıdır. Anne Simgeselin zaten aktif bir parçasıdır ve onun farklılık yapısı içinde yerleşik olarak daima bir eksiklik taşımaktadır: O arzulayan bir varlıktır. Oidipus kompleksinin çözülmesiyle Simgesele aktif biçimde girişinden çok önce çocuk kendisini benzer bir konumda bulsa da Lacan çocuğun hiçbir eksikliği olmadığı *mitik* bir an varsayar.

Orijinal olarak çocuk ihtiyaçlarının nesnesiyle, annenin memesiyle "doğrudan ilişkidedir."[9] Lacan'a göre bu nesne çocuk tarafından henüz bir nesne olarak algılanmadığı halde "gerçek" olarak değerlendirilmelidir: Meme "öznenin ilişkileri üzerindeki etkisini daha özne onu bir nesne olarak algılayabilmesinden çok önce göstermeye başlar. Boşluklar ve eksikliklerin görülebileceği fasılalı halin bir işlevi olarak özne açısından belli bir [aktif] ilişki tarzı oluşacaktır."[10] Lacan daha sonra "gerçek" nesneyi onun "faili" olan anneden ayırır.[11] Anne başlangıçta gerçek gibi değil -yani, kelimenin başka bir anlamına göre günlük gerçekliğin bir nesnesi gibi- fakat simgesel gibi görünür. Bu ne demektir? "Gerçek" bir nesnenin faili olarak simgesel anne kendi varlığına ve yokluğuna, +/–'ye karşılık gelir, ki çocuk çığlıklarıyla bunun üstesinden gelir: "Maternal nesne [anneden farklı olarak meme] tam da olmadığında istenir, bulunduğunda da reddedilir."[12] Bu mitik evrede, annenin çocuğun *ne zaman* beslenilmeyi isterse mevcut olduğu, *ne zaman* doyduysa olmadığı varsayılır; bir başka deyişle, çocuk henüz hüsrana uğramamıştır. Lacan bu çağrı/çığlık vezninin çocuğun simgesel düzene girişinin *başlangıcını*

---

8 *Le séminaire livre IV*, s. 63.

9 A.g.e., s. 66.

10 A.g.e.

11 A.g.e., s. 67.

12 A.g.e.

gösterdiğini düşünür;[13] ancak Simgesele düzgün bir şekilde erişebilmek için, +/– karşıtlığı çocuk için sırasıyla "böylesi *gruplanmış* bir dizi olarak"[14] oluşmuş olmalıdır.

İlksel hüsranı önceleyen mitik evreye dair, diğer açılardan bu hayranlık verici açıklamayla ilintili temel bir sorun olduğunu düşünüyorum. Lacan, çocuğun nesneyle mutlak olarak "doğrudan ilişkide" olduğu hayvanımsı bir z-0 zamanı ile annesi tarafından daima tatmin ediliyor olduğu ve dolayısıyla nesneyi nesne olarak kavrayamaz durumda[15] olsa da, yine de (sanal) nesnenin faili olarak annenin değişken varlığını/yokluğunu deneyimlediği bir z-1 zamanı arasında net bir ayrım yapamaz. Diğer bir deyişle, ilksel hüsranı mantıksal olarak öncelese de simgesel anneyi niteleyen +/– karşıtlığı kaçınılmaz olarak, daha orijinal bir "bölünmeye" ve muhtemelen daha erken bir hüsrana bağımlıdır.

"Ailevi Kompleksler"deki erken dönem Lacan'ı izleyerek bu erken hüsranın doğum (travması), ayrılma/doğma tarafından sunulduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, çocuk-nesne ilişkisi sadece rahimiçi durumda tam anlamıyla "doğrudan" kabul edilebilir; çocuğun +/– karşıtlığına maruz kalarak simgesel anneyi -hala sanal-nesneden zaten örtük bir şekilde ayırt ediyor olması olgusu her bir doğum sonrası senaryonun belli bir "dolaylılık" ile değerlendirilmesi gerektiğini kanıtlar. Çocuk-meme ilişkisinin "Ailevi Kompleksler"de sunulan daha basit bir şekli bu perspektiften çok daha tutarlıdır:

---

13 Çağrı/çığlığın bu ilk simgeselleştirilmesi, noktalanması simgesel annenin (görsel) varlığı/yokluğunun temel olarak *doğrudan* bir sonucu, ona bir tepki olmadığı sürece çocuk tarafından aktif olarak üstlenilmiş *olmaz*. Diğer bir deyişle, çocuğun bu evrede yaşadığı varsayılan mükemmel homeostaz dolayısıyla, annenin daima *doğru zamanda* var/yok olması göz önüne alındığında, çağrı/çığlık "aktif" olarak bir içsel ihtiyaç dolayısıyla belirmiş olamaz. Burada çığlık daima "neşe doludur," henüz eksiklikle ilintilendirilmemiştir.

14 *Le séminaire livre IV*, s. 68 (vurgu eklendi).

15 Bu anlamda nesneyle ilişki etkin biçimde "doğrudandır."

Çocuğun doğduğu çaresizlik durumu ve onu izleyen imgeselindeki bozukluk meme *imagosu* ile yabancılaştırıcı -yani, "dolaylı"- bir özdeşleşme içinde kıstırılmasına derhal neden olur. Lacan'ın IV. Seminer'deki iddiası, *iki* mitik evreyi net bir şekilde ayırmış olsaydı çok daha kuvvetli olabilirdi: Hüsranın tanım gereği imkansız olduğu bir rahimiçi evre ve hüsranın mümkün olduğu fakat çocuk daima tatmin olduğu için gerçekleşmediği bir rahimdışı evre.

Çocuğun çağrısının anne tarafından daima cevaplandığı bu mitik evreden nasıl ilerleyeceğiz? Lacan'ın açıklaması son derece berraktır:

> Anne-çocuk ilişkisinin diyalektik diyebileceğimiz bir durumu başlatacak diğer öğelere açıldığı kritik an hangisidir? Şu soruyu sorarak bunu şematik olarak formüle edebileceğimizi düşünüyorum: Simgesel fail, çocuğun gerçek nesneyle olan ilişkisindeki esas terim, annenin kendisi,... çocuğun çağrısına cevap vermezse ne olur?... Anne zayıflar. Onu çağrının bir işlevi olarak bir var-yok nesne yapan simgesel düzen içine yazılmaktan, *artık gerçek haline dönüşür*... yani bir *iktidar* olur.[16]

Bu temel niteliğindeki pasajdan bazı asli çıkarımlar yapılmalıdır:

(1) Annenin gerçek olmasına "nesne konumunun tepetaklak olması"[17] eşlik eder. Yani, tersine *nesne simgesel hale gelir.* Bu noktaya kadar çocuk için bir biyolojik *ihtiyacı* tatmin eden basitçe (sanal) nesneler olan nesneler (her şeyden önce meme) iktidar olarak anlaşılan gerçek anne tarafından verilebilen veya verilmeyebilen *armağanlara* dönüşür. Anne çocuğun çağrısını ihmal ettikten sonra artık onun için kadir-i mutlak haline gelir.

(2) Nesne artık *iki* farklı şekilde tatmin nesnesi olarak değerlendirilebilir: Gerçek olarak, çocuğun biyolojik ihtiyacını tatmin

---

16 *Le séminaire livre IV*, s. 68 (vurgu eklendi). Lacan spesifik bir noktada çok açık değildir: Anne simgesel bir faildir ve kesin konuşmak gerekirse, simgesel bir nesne değildir. Böylesi bir simgesel nesne ancak simgesel anne çocuğun çağrısına cevap vermediğnde ortaya çıkar.

17 A.g.e.

eder; simgesel olarak, armağanlar dağıtan "lütufkar bir iktidarı sembolize eder."[18]

(3) Gerçek nesne sadece simgesel hale gelerek önceki sanallığını hayata geçirir ve günlük gerçekliğin bir nesnesi durumuna dönüşür. "Gerçek bir nesne... anlamını [sadece] simgesel olarak, aşk nesnesinin bir parçası olarak edinir."[19] *Sanal Gerçek Simgeseli önceler fakat sadece Simgesel tarafından hayata geçirilebilir.*[20] Çocuğun ihtiyacının gerçek nesnesi, ancak çocuğun kendisi bir *nesne eksikliği* ile yüzleştiğinde, nesnenin *verilemeyebileceğini* kavradığında bu şekilde algılanabilir; özne-nesne ilişkisi net bir şekilde eksikliğin üretkenliğine dayanır.[21]

(4) Lacan bu ilk nesne eksikliğini hüsran olarak adlandırır. Daha spesifik olarak, hüsranı, faili simgesel olan gerçek bir nesnenin imgesel eksikliği olarak tanımlar. Artık nesnenin hangi anlamda gerçek, failin ise simgesel olduğu net olmuş olmalı. Fakat eksiklik neden imgeseldir? Burada hatırlamak yeterlidir ki, 1. Bölüm'de gördüğümüz gibi, öznenin günlük gerçeklikte nesnelerle kurduğu tüm ilişkiler imgesel içe yansıtmalar [*introjection*] ve dışa yansıtmalar [*projection*] filtresinden süzülür; nesnelleştirilmiş günlük gerçeklik *olarak* Gerçek aslen imgeseldir. Bunun sonucu olarak, ilksel hüsran tarafından resmen başlatılan çocuk-nesne ilişkileri temel olarak narsisistik olarak değerlendirilmelidir. Bu Lacan'ın neden hüsranın çocuk tarafından "imgesel hasar" olarak yaşandığını düşündüğünü açıklar ("Bana verilmeyen şey bana aittir ve dolayısıyla benden çalınmıştır -onu geri istiyorum!").[22]

---

18 A.g.e., s. 69.

19 A.g.e., s. 175.

20 Gerçeğin "sanal" statüsünü IV. Seminer'in başka bir pasajında Lacan'ın kendisi açar; bkz. a.g.e., s. 32.

21 Nesnenin eksikliğinin üretkenliği üzerine bkz. a.g.e., s. 35, 56.

22 Örneğin bkz. a.g.e., s. 37: "Hüsran bu şekliyle, kuralsız, gemlenemeyen talepler [*aşırılıklar*] alanıdır."

3.3 Hüsran Diyalektiği veya Oidipus Kompleksinin İlk ("Pre-Oidipal") Evresi

İlksel hüsran çocuk, anne ve çocuğun çağrısına cevap veremediğinde anneyi meşgul tutan şey arasındaki üretken diyalektiği oluşturur. Lacan bu evreyi hem "hüsran diyalektiği" (IV. Seminer'de) hem de "Oidipus kompleksinin ilk evresi" (V. Seminer'de) olarak adlandırır. İlk olarak çocuk ve anne arasındaki ilişkiyi ilgilendirdiği için bu evre net bir şekilde psikanalitik teori tarafından geleneksel olarak "pre-Oidipus" olarak tanımlanan evreyle örtüşür. Buna karşılık, Lacan'a göre "pre-Oidipus" simgesel önemini daha önce gördüğümüz gibi, ancak geriye dönük olarak, Oidipus kompleksinin çözülmesi sonrası (üçüncü evresinde) edindiği için bu durum bir çelişki değildir: Lacan henüz açıkça Oidipal olmayan özgün bir üçlü evrenin mevcudiyetini kabullenir, yine de onu Oidipus kompleksinden bağımsız olarak kendi başına düşünmenin manasız olduğunu teslim eder. "[çocuk–anne–annenin çocuğun çağrısına cevap vermesini engelleyen şey] Üçgen bu şekliyle pre-Oidipaldir. Halbuki, burada sadece soyutlamayla ayrıştırılmıştır; bizi, paternal işlevin girişi ile kurulan dörtlüde birbiri ardına yeniden yaşandığı için ilgilendirmektedir sadece."[23]

Bu ilk hüsran dönemini takiben anne ve çocuk arasındaki ilişkinin diyalektik olduğu söylenir. Neden? "Çocuk anneden bir şey bekler, hatta bir şey alır... Yaklaşık olarak söyleyelim... çocuk kendisi olduğu için sevildiğine inanabilir."[24] Simgesel nesnenin bir armağan olarak ortaya çıkışını izleyerek, çocuk annenin kendisini sevmesini talep eder. Talebi (biyolojik ihtiyaçların tatmin edilmesi ile ilgili basit bir çağrı/çığlıktan ayırt edilmeli) koşulsuz bir aşk talebidir: Belli bir noktaya kadar, çocuk anne tarafından sevildiğine inanır. Bununla birlikte, çocuğun bakışından olup

23 A.g.e., s. 81; aynı zamanda bkz. A.g.e., s. 192.

24 A.g.e., s. 70.

bitenle annenin bakış açısından olup biteni ayırt etmek can alıcıdır: Onları birleştiren diyalektik asimetriktir. Anne çocuktan ne beklemektedir? Gerçekten de *onu* sevmekte midir? Annenin zaten simgesel düzenin aktif bir parçası olduğunu ve böyle olmakla arzulayan bir varlık olduğunu hatırlamalıyız. Lacan bize, Freudcu teoriye göre arzunun imtiyazlı nesnesinin fallus olduğunu hatırlatır. Derhal iki önemli saptama yapmalıyız: İlki, fallus penis değildir. "Bu nesne imgesel olarak tanımlanır ve bu yüzden gerçeklikteki penisle karıştırmak imkansızdır, ki bu ona ait *formdur*, yani erekte olmuş bir imge."[25] İkincisi ise, imgesel fallus "insanlığın onun gerçek eşleniği [penis] eksik olan üyeleri, yani, kadınlar için daha önemlidir."[26] Lacan, annenin bakış açısından, çocuk eksik imgesel fallusun yerine geçebildiği kadarıyla çocukla bir diyalektiğin kurulduğuna inanır: "Kadın çocukta bir tatmin bulabildiyse, bunun nedeni kesinlikle, onda çeşitli derecelerde fallus ihtiyacını yatıştıran bir şey bulabildiği sürecedir."[27] Burası tam da hüsranı izleyen anne-çocuk diyalektiğinin asimetrisinin yattığı yerdir: Bir yandan, çocuk kendisi olduğu için sevildiğine inanırken, diğer yandan, anne onun aracılığıyla fallus arayışını sadece "yatıştırmaktadır." Anne için fallus ile çocuk arasında hiçbir zaman tam bir denklik yoktur: "Ahenkli olmanın çok ötesinde, annenin çocuğa olan ilişkisi *katlanmıştır*... annede daima indirgenemez bir şey kalır."[28] Yorumcular genellikle çocuğun bakış açısından olanlarla, annenin bakış açısından olanlar arasındaki bu ayrımı yapamazlar ve hatalı bir şekilde Oidipus kompleksinin *ilk* evresinde *çocuğun* imgesel fallusla özdeşleştiğini iddia ederler. Lacan bu noktada son derece nettir: "Anne-fallus ilişkisi çocuğa kendiliğinden

---

25 A.g.e. (vurgu eklenmiş). Aynı zamanda bkz. a.g.e., s. 69.

26 A.g.e., s. 70. Bu bölümün sonunda daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, imgesel fallus da *insan* için imtiyazlı bir nesnedir.

27 A.g.e.

28 A.g.e., s. 70-71 (vurgu eklenmiş).

ve doğrudan bir yolla mı verilmiştir? Her şey basit bir şekilde anneye bakıp onun bir fallus arzuladığını kavraması yüzünden mi oluşur? Bu böyle değilmiş gibi duruyor."[29]

Dolayısıyla, bu aşamada temel bir soru sorulmalıdır: Çocuk "sevilenin kendisi değil, fakat [ondaki] belli bir imge olduğunu *ne zaman* kavrar"?[30] Annesinin olmayan imgesel fallusunun sadece (kusurlu) bir yedeği olduğunu ne zaman anlar? Lacan buna dolambaçsız bir şekilde cevap verir: Bu "temel hayal kırıklığı"[31] ancak çocuk ilk kez cinsiyetler arasındaki farkı, Freud'un "fallik evre" dediği dönemde -tam olmayan bir şekilde- kavradığında oluşabilir. Dahası, çocukta bu evre sıkı sıkıya çocukluk çağı mastürbasyonunun ortaya çıkışı ve hem penis hem de vajinanın genital aktivitesinin başlamasıyla ilişkilidir.[32] Birbirini tamamlayan bu iki deneyim çocuğun Oidipus kompleksinin birinci evresinden ikincisine geçişine işaret eder.

Fakat çocuk cinsiyetler arasındaki farkı *nasıl* etkin bir şekilde kavramaya *başlar*? *Kendisi olduğu için* sevilmediğini nasıl anlar ve böylelikle Oidipus kompleksinin ikinci evresine girer? Lacan'ın bu evrenin çocuğun gerçek annesini fallus olarak mahrum bırakan imgesel babanın müdahalesi ile başlatıldığını düşünmesi şaşırtıcı değildir. Bununla uyumlu olarak, çocuk annenin arzusunu kontrol etmek ve onun fallusu *olmak* amacıyla imgesel babayla narsisistik-saldırgan bir ilişki içine girer. Çocuk babanın beden imgesine imgesel bir yabancılaştırıcı özdeşleşme uygulayarak babasıyla saldırganca yarışır;

29 A.g.e., s. 57. Bu durum pre-Oidipal ilişkinin niye anne için üçlü, çocuk için ikili (oysa ki bu ikilik çocuğun tanıyamadığı bir üçüncü öğeye dayanır) olduğunu açıklıyor olmalıdır.

30 A.g.e., s. 71.

31 A.g.e., s. 81.

32 Erken vajinal mastürbasyonun mevcudiyetinin tartışılamayacağı hakikati üzerine, bkz. a.g.e., s. 97.

Lacan'ın bu noktada kavranması biraz zor gibiyse de, babanın buradaki imgesel olarak düşünülmesinin çocuğun bir *Gestalt* ile ilişkide olduğunun kesin bir göstergesini temsil ettiğine inanıyorum.[33] Annenin ve aynada ve kardeşlerinde algılandığı biçimiyle kendi beden imgesinin tersine,[34] babanınki zorla sahneye giren [*intrusive*] tamamlayıcı bir şeyle sağlanır: fallik *Gestalt.*[35] Basitçe söylersek, bu, cinsiyet farklılığının *en başta* çocuk tarafından üstlenilme biçimidir.[36] Kesin olan şu ki, çocuk kısa sürede, kıyaslama yoluyla, imgesel fallusun kendisindeki gerçek karşılığının su katılmadık yetersizliğini kavrar: İmge ve organ arasındaki böylesi bir ilişkilendirme aynı dönemde çocuğun cinsel dürtülerinin çocukluk çağı mastürbasyonu aracılığıyla kendini göstermeye başlamış olduğu gerçeği nedeniyle kolaylaşır. İktidarsızlık hissi aynı zamanda artık tehdit edici ve boğucu olarak algılanmaya başlamış olan Anne-nin-Arzusu önünde anksiyeteye yol açar.

Bu noktada, sık görülen bir yanlış anlamadan kaçınılmalıdır: Anne çocuğun "bütünlüğünü" kendi imgesel fallusu olarak düşünür, "çocuk bir bütün olarak işin içindedir",[37] *sanki* onu

---

33 IV. Seminer'in bazı önemli pasajları iddiamı desteklemekte kullanılabilir: "Tüm bunlar imgesel baba düzeyinde gerçekleşir. Ona da eşit derecede imgesel diyoruz, çünkü, tüm libidinal yakalanmaların ve aynı zamanda tüm saldırgan dikilmelerin geri planı olan, doğru konuşmak gerekirse türün ilişkileri olan çevremizdeki insanlarla ilişkilerin psikolojik desteğini oluşturan imgesel ilişkiye entegre edilmiştir " (a.g.e., s. 220; bkz. aynı zamanda a.g.e., s.207

34 "Küçük oğlanın fallusunun küçük kızınkinden çok daha değerli olmadığını unutmamalıyız" (a.g.e., s. 193).

35 Oidipus kompleksinin ikinci evresi söz konusu olduğunda, sonuç olarak çocuğun imgesel babayla yarışırken fallik *Gestalt* ile özdeşleştiğini söylemek daha doğru olacaktır.

36 Bu tam anlamıyla cinsiyetlenme değildir: Burada çocuk basitçe *kendisini imgesel* fallus ile *özdeşleştirir*; cinsiyetlenme ancak çocuk kendisini *simgesel* fallusa karşı konumlandırdığında düzgün bir biçimde sonlanır.

37 *Le séminaire livre IV*, s. 242.

yutmayı arzuluyor gibidir, fakat mastürbasyon başladıktan sonra bile onun penisini istemez. Mastürbasyon başladıktan sonra anne için hiçbir şey değişmez. Açıktır ki, Lacan için çocukta kaygı annenin onun gerçek fallusunu arzulaması nedeniyle *kışkırtılmaz*. Aksine, bir anlamda, kaygının nedeni tam da annenin kendi (yetersiz) gerçek fallusunu istememesi hakikatidir. Bütün değişiklikler çocukta oluşur: "Kaygı, niçin sevildiği [devasa bir fallik *Gestalt*/imge olarak kendi bütün bedeni] ile ne verebileceği [küçük gerçek penisi] arasındaki bütün mevcut farklılığı ölçebilmesi hakikatiyle ilişkilidir."[38] Oidipus kompleksinin ikinci evresinde babayla yarışmanın (yabancılaştırıcı özdeşleşme aracılığıyla) nasıl anneden bir ilk kaçışı temsil ettiği artık açıklığa kavuşmuş olmalı: Çocuğun sanki babanın imgesel fallusu *vasıtasıyla* anneyi uzakta tutabilmesini sağlar -ki, bu evrede kelime anlamıyla imgesel fallusu *cisimleştirmiş/o olmuştur*.

Fallik *Gestalt*a kısa bir başlangıç tanımı ekleyeyim. Safouan "fallik *Gestalt*, insan toplumuna iki cinsiyeti işaretlenmiş ve işaretlenmemiş olarak ayırt etmeye yarayan bir gösteren sunar"[39] diye yazar. Dolayısıyla fallik *Gestalt* imgesel ve simgesel düzenlerin kavşağında yer alan bir *imgesel gösterendir*. İmgesel düzeyde fallus yabancılaştırıcı özdeşleşmeyi destekleyen bir *Gestalt* olarak çalışır. Bir gösteren olarak erkek ve kadını ilk simgesel çift olan +/-'de ayırır (kuşkusuz bu aradaki eksi artıdan daha "az" sayılmaz; bir karşıtlık öğesidir, Gerçekte *bizatihi* bir eksiklik değildir). Lacan'ın bu temel noktayı tartıştığı az sayıda yer var; ancak, izleyen alıntı bana uzlaşmaz bir biçimde yukarıdaki yönü işaretliyormuş gibi görünüyor: "Gösteren... bedenle bağlantılı... bir dizi öğeden faydalanır... Deneyime bedenin

38 A.g.e., s. 243. Anksiyetenin net bir tanımı için bkz. a.g.e., s. 226. 5. Bölüm'de anksiyete kavramı ve onun Gerçek ile ilişkisine geri döneceğim.

39 M. Safouan, *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan, 1953–1963* (Paris: Fayard, 2001), s. 57.

kazaları olarak verilen, gösterende geri alınan ve sanki bedene çıraklığını sağlayan belli sayıda öğe mevcuttur. Burada hem kavraması güç, hem de indirgenemez şeylerden sözediyoruz ki aralarında fallik terim, yalın ereksiyon da var."[40]

Her şeyden önce, Oidipus kompleksinin birinci ve ikinci evreleri arasındaki geçiş sırasında çocukta fallik imgenin pekişmesinin "annede fallusun *noksan*"[41] olduğunun kavranmasına karşılık gelmesi gereğinin burada vurgulanması bir zorunluluktur. Çocuk annenin eksikliğini bundan daha önce algılamamıştır. Oidipus kompleksinin ilk evresi sırasında, ilksel hüsran yüzünden, anne bir arzulayan Öteki olarak deneyimlenir (Anne-nin-Arzusu), fakat bu arzulayan Öteki bir eksikliği varmış gibi (imgesel fallus) düşünülmez. Bu ayrım merkezi önemdedir; başlangıçta, *Anne-nin-Arzusu eksikle ilişkilendirilmez*. Lacan'ın çocuğun annesini *kadir-i mutlak* olarak düşündüğü görüşünü sürekli olarak koruduğu hakikatini başka türlü nasıl meşrulaştırabiliriz? Aksine, seçici olarak annenin fallik olduğunu (geriye dönük olarak) varsayarak çocuk anne tarafından *kendiliğinden* sevildiğine[42] inanabilir. Diğer bir deyişle, hiçbir noktada bu arzunun sönümlendiğini düşünmese de, çocuk hatalı bir şekilde

---

40 Bu alıntının devamı çocuğun Simgesele bireysel girişi ve daha genel olarak bizzat "Simgeselin doğuşu" hakkında bize önemli ipuçları sağlar: "Dikili taş bize bir örnek sunar; başka bir örnek dikili olduğu sürece insan bedenidir. Öyle ki, tümü de bedensel boya ilişkin ve basitçe bedenin yaşadığı deneyime ilişkin olmayan belli sayıda öğe, deneyimden alınmış fakat simgeselleştirilmiş olmaları nedeniyle tümüyle dönüşmüş olan ilk öğeleri [göstereni] oluştururlar." (*Le séminaire livre IV,* s. 51).

41 A.g.e., s. 71 (vurgu eklenmiş).

42 Bu evrede annenin çocuk için fallik olduğunu söylemek tümüyle doğru değildir, çünkü fallik evrenin ortaya çıkışıyla (annenin noksan olduğunun keşfiyle), + olarak fallus ancak onun karşıtı - geri planında belirebilir. Hüsran diyalektiği sırasında, çocuk basitçe fallik *Gestaltı* görmezden gelir ve anne "noksan değildir." Bu yüzden "pozitif" olarak fallik anne fantazisi daima geriye dönük biçimde aktiftir.

Anne-nin-Arzusunu tümüyle tatmin edebileceğini sanır.[43] Neden? Çünkü annesinin imgesel arzusunun çeşitli somut nesneleriyle, kendi hüsranının nedeni olan aynı nesnelerle kendisini özdeşleştirir; daha belirgin olarak söylersek, çocuk *çifte* bir imgesel ve yabancılaştırıcı özdeşleşme uygular. Sadece basitçe imgesel düzeyde dahi, Lacan için ötekini arzulamanın, nasıl hem öteki tarafından arzulanmayı arzulama -arzusunun nesnesi olma- hem de arzusunun nesnelerini arzulama anlamına geldiğini daha önce görmüştük. Çocuk bu iki boyutu birbirinin üzerine yerleştirmeyi geçici olarak başarır; annenin beden imgesiyle özdeşleşmenin çocuk için arzuladığı, annenin arzuladığı anlamına geldiği sürece ve bu sırada aynı zamanda kendisini bu nesnelerle de özdeşleştirirken,[44] Anne-nin-Arzusu'nun *ayrıcalıklı* nesnesi olduğunu sanır -onun tarafından sevildiğini sanır, ki aşk burada "Ötekini kendine ait kılmaya"[45] karşılık gelir.

Dolayısıyla, Oidipus kompleksinin ilk evresinin sonunda, çocuğun annesinin (imgesel) fallusunun olmadığını ve bu yüzden annenin noksan olduğu oranda arzuladığını kavradığı sonucuna varabiliriz: Arzu ve eksikliğin bu üst üste binişi annenin kadir-i mutlaklığını zorunlu olarak sonlandırır.[46] Dahası, çocuk sadece imgesel fallusun kısmi dublörü olarak arzulanmış olduğunu geriye dönük olarak

---

43 "Sadece... öznenin ötekine [baba] -çevresinde çocuğun egosunu oluşturacak olan ardışık tabakaların düğümlendiği ve kristalize olduğu kişi- son derece saldırgan gerginliğinin gidiş gelişi organize olmaya başladığı sürece, kendisinin anneye temsil ettiği şeyin ötesinde, kendisinin bir nesne *olarak* söndürmeye muktedir olamadığı bir şeyde yakalanmış, tutsak edilmiş ve tutulmuş bir aşk nesnesi şeklinde özneye görünür kılınanı tanıtmak mümkün olacaktır." (*Le séminaire livre IV*, s. 176).

44 Özellikle bkz. a.g.e., s. 182, 198-199; *Le séminaire livre IV*, s. 194, 196. Bu Lacan'ın niye bu evrede takılı kalan sapkınların alternatif olarak anneyle *ve* fallusla özdeşleştiğini düşündüğünü de açıklar.

45 *Le séminaire livre V*, s. 133.

46 *Le séminaire livre IV*, s. 71.

kavrar. Özetlemek gerekirse: Çocukta "temel hayal kırıklığı"[47] izleyen durumları kabullendiğinde üretilmiş olur: (a) "annenin yegane nesnesi değildir," (b) "annenin ilgisi... fallusadır," (c) fallustan "mahrum" bırakıldığı için "onda bu nesne eksiktir."[48]

Oidipus kompleksinin ikinci ve üçüncü evrelerine geçmeden önce, hüsran diyalektiğini, özellikle simgesel nesnenin ortaya çıkışının özne için ne anlama geldiğine odaklanarak daha yakından değerlendirmeliyiz.

(1) İlksel hüsran sonrası, çocuğun annesiyle ilişkisinde söz konusu olan "gerçekten de nesne değil [gerçek nesne] fakat daha çok bu armağanı [simgesel nesne *olarak* nesne] sana verebilecek olan kişinin aşkıdır."[49] Bu şekilde, çocuk Öteki ile ilişkisini ilk kez simgeselleştirir; ancak bu proto-simgeselleştirmede "armağan sadece belli bir alicenaplıkla ilişkilendirilir... Onun sayesinde armağanın gerçekleştiği ötekinin arkasındaki bütün bir zincir henüz kavranmamıştır."[50] Diğer bir deyişle, çocuk henüz annenin karşılığında ***belli bir şey istemekte olduğunu*** anlayamamıştır.

(2) Proto-simgeselleştirmenin sonucu olarak, çocuğun talebi (aşk) *daima* tatminsiz kalır. Belli bir talep tatmin bulsa dahi, çocuk armağanı bir ölçüde örseleyici bulur: Talep "derhal kendisini başka bir şeye yansıtır," bir "simgesel armağanlar zincirine"[51] ki, annenin koşulsuz adanmışlığı doğrulanabilsin. Lacan çok iyi bilinen aşk tanımlarını ilk kez bu bağlamda formüle eder: "Kişinin birinde aşık olduğu gerçekte onun olduğu şeyin ötesinde bir şey-

47 Lacan'ın Oidipus kompleksini anlamak için dolayısıyla "ilksel hüsranı" -çocuğun Oidipus kompleksinin ilk evresine *girişini* işaretleyen- "temel hayal kırıklığı" denilen durumla -ilk evrenin *sonunu* işaretleyen- ile karıştırmamak esastır.

48 *Le séminaire livre IV,* s. 81-82.

49 A.g.e., s. 101.

50 A.g.e.

51 A.g.e.

dir, yani, en sonunda kendisinde olmayandır",[52] ve paralel olarak, "bir kişinin noksan olduğunu ona bağışlamaktan daha büyük bir aşk göstergesi yoktur."[53] İlk formül örtük bir şekilde aşığa, ikincisi aşık olunana atıf yapmaktadır; bunların hüsran diyalektiği sırasında hem çocuk hem de anneye ayrımsız bir şekilde uygulanabilecekleri çıkarımını yapabiliriz. Aralarındaki bir "aşk ilişkisidir":[54] bir aşık olarak çocuk tatmin nesnesini değil, fakat "onun eksiği olarak kavranan [simgesel] nesneyi" talep etmektedir: Lacan onu "varlık"[55] olarak adlandırır, çünkü "bu ötede olan nesne... simgesel olarak orada var olma özelliği taşıdığından hiçbir şey değil demek değildir",[56] dahası, bu "noksan nesne *olarak* nesne fallustur."[57] Aynı şey anne için de geçerlidir: Çocuğu eksik olduğu şey için sever veya daha iyisi, çocukta onda olandan kelime anlamıyla daha fazla bir şey için, fallik *Gestalt için.* Tersine aşık olunan olarak, hem çocuk hem de anne kendilerinde olmayanı verirler: Çocuk annenin noksan fallusunun dublörüdür (bunu bilmeden); benzer şekilde henüz çocuk tarafından eksik olarak algılanmamış olan anne, kadir-i mutlak olarak ve dolayısıyla *tüm* talepleri tatmin etmeye muktedir olarak düşünülür. Bu şekilde, çocuğun ve annenin sahip olmadıkları halde verdikleri şey fallustur: Eksikliklerin geçici bir üst üste binişi sağlanmıştır. Çifte bir imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşme yüzünden, çocuğun arzusunun annenin arzusu dışında başka hiçbir şey olmadığı hatırlanacak olursa böylesi bir sonuç daha da açık bir hale gelir. Ancak, daha sonra, çocuğun talebiyle peşinden koştuğu imkansız bir nesne olan "evrensel nesne"[58]

---

52 A.g.e., s. 142.

53 A.g.e., s. 140.

54 A.g.e., s. 223.

55 A.g.e., s. 214.

56 A.g.e., s. 155.

57 A.g.e., s. 178.

58 *Le séminaire livre V,* s. 199.

olarak fallus ile annenin iğreti bir şekilde bir bütün olarak çocukla özdeşleştirdiği fallik *Gestalt* olarak fallus arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

(3) Hakiki bir hüsran durumunda ne olur? Lacan talebin tatmin edilmediği durumda "nesnenin bir hak olduğunu düşündüğü sürece özne bir hak iddia etmeye başlar [*entre dans la revendication*]" der:[59] yani, çocuk nesneyle imgesel narsisistik bir ilişki içine girer. Bunun sonucu olarak, talebin "tatmin" edilmiş olup olmamasından bağımsız olarak, nesne (gerçek nesne) bu şekliyle kısa zamanda geri plana doğru çekilir. Talebin tatmin edilmediği duruma odaklanan Lacan aşkın simgesel hüsranı ile bir ihtiyacın gerçek hüsranı (aynı nesnenin eksikliğiyle bağlantılı olabilmeleri hakikatine rağmen) arasında ayrım yapılması konusunda ısrarcıdır. Sadece ilk durum "gerçekliği doğurur."[60] Diğer bir deyişle, çocuk ve çocuğun kendisini reddeden nesne arasındaki imgesel narsisistik ilişki sonuç olarak sadece simgesel hüsrana dayanabilir. Kuşkusuz, (ilksel) hüsran tanım gereği *gerçek* bir (ihtiyaç) nesne(si)nin eksikliğidir, fakat "sadece basitçe çocuk annesinin memesini edinemediği için onun imgesini besliyor olduğundan değil... imgenin, kendisi olarak orijinal [simgesel] boyutunda alınması gerektiğinden bu böyledir. Burada asli olan meme değil, fakat onun [erekte olmuş +/−] başıdır."[61]

(4) Hüsran diyalektiğinin proto-simgesel bakış açısından, ihtiyacı tatmin ettiği sürece gerçek nesnenin değeri nedir? Lacan'ın cevabı yaratıcıdır: "İhtiyacın tatmini aşktaki hüsranın *telafi edilmesine* karşılık gelir."[62] Bu anlamda gerçek nesne bir "mazeret" olarak işlev görür: "Yoksun kaldığım aşkı telafi etmek için yiyorum, içiyorum

59 *Le séminaire livre IV*, s. 101.
60 A.g.e., s. 125.
61 A.g.e., s. 126.
62 A.g.e., s. 174 (vurgu eklendi).

(süt, tatlılar, çikolata, vb.)...[63] Bir kez daha, ilksel hüsran sonrası, aşkın daima yetersiz bir göstergesi olan simgesel nesne/armağan ile birlikte giden yapısal eksikliği telafi ettiği sürece, nasıl sanal bir nesnenin sadece Simgeselde gerçek haline geldiği görülebilir. Dahası, gerçek nesnenin yeni kavranmış olan bu rolü Lacan'ın (hayvanî) ihtiyacı, (insanî) libidodan ayırmasına el verir. Örneğin, oral libidonun "bireyin korunmasını hedeflediği" kuşkusuzdur, ancak, libido kaçınılmaz olarak simgesel düzenden de etkilenmiştir. "Kesinlikle, tatminin aşk talebiyle yer değiştirmiş olduğu diyalektiğe girmesi sonrası" libido ihtiyaca indirgenemez; diğer bir deyişle, artık "erotize edilmiş bir aktivite"[64] haline dönüşmüştür. Özetlemek gerekirse: Lacan libidonun *ihtiyacın erotizasyonundan başka bir şey olmadığına* inanır, yani, *aşk* talebinin içgüdüsel bir hayvan *olarak* insan üzerinde bıraktığı ortadan kaldırılamaz bir damga olarak.

(5) Lacan, diğer bir hayranlık verici hamlesinde, çocuğun konuşmayı öğrenme biçimine dair bir hipotez ileri sürmek üzere "telafi" teorisini kullanır. "Gerçek bir ihtiyacı tatmin eden gerçek bir nesne simgesel bir nesnenin bir öğesi haline gelir gelmez,"[65] herhangi bir başka gerçek nesnenin (eksik olan) simgesel nesnenin yerini alması mümkün olur. Bu *kelimeler* için de geçerlidir, ki daha önce gördüğümüz gibi, hem bir yandan konuşmanın simgesel boyutuna (Öteki/Anne için), hem de diğer yandan harfin gerçek, "tümüyle maddi" boyutuna (çocuk için) katılmaktadırlar. Annenin simgesel konuşması çocuk tarafından aşk eksikliğini telafi eden gerçek bir maddi nesne olarak "yutulmuştur."[66]

---

63 "Oral absorpsiyon ve onun herhangi bir [erişkin] aşk ilişkisinde meydana gelebilecek regresif denilen mekanizması bu düzeyde anlaşılmalıdır" (a.g.e., s. 175).

64 A.g.e., s. 184.

65 A.g.e., s. 175.

66 Bu, IV. Seminer'de Lacan'ın da süperegonun ilk oluşumunu açıklama biçimidir ki, ona göre, Kleincı teoriler uyarınca, çocuk-anne ilişkisinde zaten başlamıştır.

Dilin kavranışı evresinde kalırsak, çocuğun bakış açısından ilksel hüsran anının ve simgesel nesnenin buna paralel ortaya çıkışının, çocuğun sadece pasif çığlıklarını, ilk gösterenlerinin/fonemlerinin aktif eklemlenişinden nasıl zorunlu olarak ayırt ettiğinin altını çizmek önemlidir. Çocuğun daima-zaten Simgesele daldırılmış olması açık bir durumdur ve bu yüzden, daha az eklemlenmiş çığlıkları dahi bir-e-bir bir gösterge olarak işlev göremez (daima anne tarafından ucu açık bir şekilde yorumlanırlar);[67] ancak, çocuk için her şeyin mükemmel bir şekilde tatmin edildiği mitik -ve öyle olduğundan somut olarak mevcut olmayan- bir durumun mevcudiyetini varsayarsak, bundan çıkarılacak olan o evrede kendisi için henüz bir gösteren üretmiyor olmasıdır.[68]

Lacan'ın bu iddiayı hiçbir zaman geliştirmemiş olduğu hakikatine rağmen, bunun, genel duruşunun kesinlikle gerekli bir çıkarımı olduğunu düşünüyorum. Öyleyse gelin hüsranı önceleyen ve anlamlandırıcı evreni karşısında çocuğu tam bir pasif çaresizlik durumunda tutan bir gösterge olarak *çığlık* ile hüsranı izleyen ve onunla başa çıkmaya çabalayarak, sürekli tatminsizliğine eşlik eden simgesel düzendeki aktif varlığını başlatan bir gösterge olarak *talebi* birbirinden net bir şekilde ayıralım. *Çağrıyı* her iki duruma da ayrımsız uygulanabilir olarak kabul edelim. Lacan'ın kendisinin de işaret ettiği gibi -fakat bu ifade başka bir yerde çelişkili gibi görünür- tam tatmine ilişkin mitik durumu (sadece annenin bakış açısından çığlıkla yönlendirilen) noktalayan bir "sıfır konumu... karşıtlığın, saf artı veya eksi, varlık veya yokluğa ilişkin saf sembolünün kuruluşu," yani, daha önce gördüğümüz gibi, simgesel annenin (veya daha kesin bir şekilde, onun meme başının) varlık/yokluğu ve "*tek* veya *çift diyerek*

67 *Le séminaire livre IV*, s. 188.

68 Anne, bir yandan çocuğun ihtiyacını mükemmel bir şekilde tatmin ederken çığlıkları "aşırı yükleyebilir" ve onları gösterenlere çevirebilir: "Bak ne kadar mutlu, çünkü mükemmel bir anneyim ben!"

yaptığınız bildirimin sizi ötekinin cevabıyla tatmin edilmiş veya edilmemiş bir konuma koyduğu" bir "ikinci zaman" vardır.[69] Diğer bir deyişle, tümüyle soyut bir düzeyde, ilksel hüsranla birlikte, çocuğun çığlığı artık eksik olarak deneyimlenir olmuş (simgesel) nesneye ulaşmayı kolaylaştırmak amacıyla aktif olarak ayarlanmaya başladığında veya daha genel olarak, (annenin) yokluğu ile başa çıkma amacı taşır olduğunda çığlık talebe dönüşür. (İşleri kolaylaştırmak için burada, çocuğun dile "teknik" olarak hakim olmasının, ana-babasının dilinin ilk temel fonemlerini telaffuz etmekteki gerçek kapasitesinin -"o" /"a," "fort!/da!," ""çift/"tek," "bu benim!" *demek-* tam da hüsran anında arttığını varsayıyoruz. Ancak, daha gerçekçi bir şekilde, hüsran sonrasında bile çocuğun tek yapabildiği şeyin ağlamak olduğunu öngörsek dahi aynı şey geçerlidir; artık *anlamlandırıcı* bir çığlıkla uğraşıyoruz demektir...)

Dolayısıyla Lacan'ın Freudcu *Fort!-Da!* oyununu, hüsran diyalektiği aracılığıyla yeniden düşündüğü söylenebilir. Freud'un orijinal keşfi şu şekilde özetlenebilir: Bir bebek annesinin yokluğuna beşiğinin kenarına bir sicimle bağlı iplik makarasını fırlatarak tepki vermektedir; bunu yaparken, "o-o-o-o!" ve "*da!*" seslerini çıkartmaktadır ("*fort*" ve "*da*" "gitti" ve "burda" kelimelerinin Almancasıdır).[70] Freud bu oyunu "çocuğun [ilk] büyük kültürel başarısı" olarak anlar:[71] Lacan bu tanımı *Fort!/Da*'yı "sembolün doğuşu"[72] -veya daha iyisi ilksel simgeselleştirme- ile eşleyerek belirler. "İşlev ve Alan"da yaptığı oyunun daha erken bir açıklamasında da zaten vurgulamış olduğu eksikliğin üretkenliğinin çocuğun erken gelişiminde oynadığı temel roldür. *Fort!/Da!* bir yandan (annenin) yokluğun ilk kabullenilmesini işaretlemekteyse, diğer

69 *Le séminaire livre IV*, s. 131.

70 Bkz. S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE, XVIII içinde, s. 14-15.

71 A.g.e., s. 15.

72 J. Lacan, *Écrits: A Selection* (Londra: Tavistock, 1977), s. 103.

yandan eş zamanlı olarak bazı temel fonemlerin seslerinin çıkarılması aracılığıyla çevreye belli bir hakimiyeti ve aynı nedenden dolayı, başlangıçtaki çaresizliğin (anneye radikal bağımlılığın) kısmi bir simgesel üstesinden gelinmesini içerir. Lacan için, sembolün bu ikili karakteri, çocuk tarafından, *Fort!/Da!*'da ölüm fikrinin ilk belirişiyle yüzleşerek deneyimlenir: Ölüm simgesel düzenden ayrıştırılamaz, çünkü çocuk tarafından, hem hüsran yüzünden sonluluğunu ("varlığın eksikliği") kabullenmeye zorlandığında pasif olarak karşılaşılır, hem de, annesini (yokluğunu) bir sembolle, fonetik bir karşıtlık çiftiyle değiştirdiğinde (bu anlamda, "sembol kendisini... şeyin katli olarak ortaya koyar)[73] kendisi tarafından annenin üzerine aktif olarak dayatılır. Sonuçta, *Fort!/Da!* oyunu, "gösterenin... talepte ortaya konulması,"[74] aynı zamanda, çocuğun bakış açısından, saf ihtiyacın her nasılsa ilk kez bastırıldığı mitik ana karşılık gelir. Bu karmaşık noktayı bu bölümün son alt bölümünde tartışacağım.

3.4 Oidipus Kompleksinin İkinci ve Üçüncü Evreleri

Lacan mahrumiyet [*privation*] ve kastrasyonu net bir şekilde iki ayrı nesne eksikliği olarak düşünür. Mahrumiyet simgesel bir nesnenin, simgesel fallusun gerçek eksikliği olarak tanımlanır ve seçici biçimde kadına uygulanır. Kastrasyon imgesel bir nesnenin, imgesel fallusun simgesel eksikliğidir ve *hem* kadın *hem de* erkeğe uygulanır;[75] simgesel kastrasyon -ki, Oidipus kompleksinin üçüncü evresini, onun çözülmesini başlatır- öznenin simgesel düzene aktif girişinin önkoşuludur; kastrasyondan geçmeden hiçbir özne kendini simgesel özdeşleşme aracılığıyla hakiki anlamda bireyleştiremez.

73 A.g.e., s. 104. Ayrıca bkz. *Le séminaire livre IV*, s. 51.

74 A.g.e., s. 48.

75 Bkz., örn., *Écrits: A Selection*, s. 189.

Mahrumiyetle başlayalım, ki önceden gördüğümüz gibi, Oidipus kompleksinin ilk evresinden ikincisine geçişi belirler. Her şeyden önce, bir simgesel nesnenin Gerçek içinde eksik olması ne demektir? Böylesi bir eksiklikle kadın nedir? Burada örtük olarak iki tane Gerçek kavramı söz konusudur: Gündelik gerçeklik olarak anlaşılması gereken Gerçekte kadının net bir şekilde penisi (gerçek fallus) "eksiktir"; oysa ki gerçek bir organ olarak vajina başlı başına bir eksiklik değildir, o penisten yoksun kalındığında edinilen bir yedek değildir... Bir başka deyişle, açıktır ki, Gerçeğin bir başka tanımına göre -gerçek nesneye ilişkin önceki tartışmamız temelinde, onu simgeselleştirmeyi önceleyen "sanal Gerçek" olarak adlandırabilirdik -kadının herhangi bir eksiği yoktur. Gerçek bir eksiklik olarak penis, sadece penis eksikliği penisle (veya daha iyisi onun *Gestaltı* ile) karşıtlık içinde ilişkiliyse, "gerçekten" eksik nesne +/- olarak simgeselleştirildiğinde, yani, penis fallusa dönüştüğünde anlam taşır. Lacan'ın net bir şekilde gösterdiği gibi: "[sanal] Gerçek olan her şey daima ve zorunlu olarak yerli yerindedir... [aktüel] gerçekte eksik olan herhangi bir şey saf biçimde simgeseldir."[76] Sadece bir şeyin belli bir yerde olmasını gerektiren bir tür yasa oluşturduğumuz takdirde "bir nesnenin eksik" olduğunu söyleyebiliriz; simgesel bir bağlamdan soyutlandığında bu ifade oksimorondan başka bir şey değildir.[77] En önemlisi, simgesel bir nesnenin gerçek eksikliği olarak mahrumiyet, simgesel bir diyalektik +/- içinde, "bir kişinin sahip olmadığı bir şey geri kalan şeyler kadar mevcuttur anlamına gelir. Bu basitçe eksi işaretiyle işaretlenmiştir."[78] Gerçek bir organ olarak vajina ile karıştırılmaması gereken kadının simgesel fallus (-) eksikliği, onun mahrumiyet durumu, simgesel düzeyde simgesel fallus (+) kadar mevcuttur.

76 *Le séminaire livre IV*, s. 38.

77 "Bir kütüphanede bir kitap aradığınızda ne olduğunu düşünün. Size yerinde olmadığı söylendi... Bu kütüphanecinin tümüyle simgesel bir dünyada yaşadığı anlamına gelir!" (a.g.e., s. 38; bkz. aynı zamanda a.g.e., s. 218).

78 A.g.e., s. 123.

Oidipus kompleksinin ikinci evresinin başlangıcına dönecek olursak, sadece kompleks nihayet çözüldüğünde çocuğun yoksunluğu ve dolayısıyla, cinsiyetlenmeyi nasıl tümüyle üstlendiğini bir kere daha hatırlamak önemlidir: Fallik evrede cinsiyet farklılığının ilk ortaya çıkışı sadece geriye dönük olarak tümüyle simgeselleştirilir. Dahası, hüsran diyalektiği durumunda olduğu gibi, Oidipus kompleksinin ikinci evresinin çift-yüzlü olduğunu dikkate almak bu noktada çok önemlidir: Fallus *sıfatını taşıyan* çocuğun annesini mahrum bırakarak, (imgesel) baba aynı zamanda çocuğun annenin arzusunun tek nesnesi olduğu yolundaki hatalı inancını da eşzamanlı olarak yok eder. Hem anne, hem de çocuk için, (imgesel) baba tarafından yasaklanan şey ikisinin ensestiyöz ilişkileridir ("Annenle yatmayacaksın!"; "Kendi mahsülünle [*produit*] yeniden bütünleşmeyeceksin!").[79]

Bu noktada, kendimize temel bir soru sormalıyız: (İmgesel) Baba hüsran diyalektiğini, yani anne-çocuk arasındaki aşk ilişkisini tam olarak ne zaman durdurur? Bu neden en başından beri ensestiyöz olarak değerlendirilmemiştir? Babanın "Hayır!"ının -Yasa'nın sesi- ilk kez yankılandığı kesin an annenin (ve kendisinin de) fallusunun eksik olduğunu kavradığı ve bunun sonucu olarak fallusla *doğrudan* özdeşleşmeye, annesinin fallusu olmaya kalkıştığı anla mantıksal olarak aynıdır. Hüsran diyalektiği sırasında çocuk fallik *Gestalt*ı tanımaz; babanın henüz açıkça müdahil olmamasının nedeni budur. Ancak anne gerçekten (çocuktan) mahrum bırakıldıktan sonra çocuk annesinin fallusu olabilmek için (imgesel) babasıyla saldırganca yarışmaya başlar.

Lacan V. Seminer'in birkaç sayfasında bu önemli pasajın özellikle yoğun fakat anlaşılır bir açıklamasını verir. Daha önce gördüğümüz gibi, çifte yabancılaştırıcı bir hareket kendisini "gerçekteki... öğeler çoğulluğu"[80] ile özdeşleştirmesini sağlar, yani, annenin

79 *Le séminaire livre V*, s. 202.

80 A.g.e., s. 226.

arzusunun imgesel nesneleriyle. Çocuk, kendisini annesinin arzusunun ayrıcalıklı nesnesi olma durumunu korumak için (kendisini yanıltmak için) annenin "arzusunu yanıltmalıdır."[81] Kendisini anneyle özdeşleştirir ve bu özdeşleşme sayesinde kendisini annenin arzusuyla özdeşleştirir. (Aynı nedenle, annenin hiçbir eksikliği olmayan bir arzulayan varlık olduğuna inanabilir.) Lacan, burada annenin neyi arzuladığı ile mükemmel bir şekilde örtüşen çocuğun aşk talebi, zaten bir simgesel eksiklik deneyimine dayandığına göre bu özdeşleşmeler dizisinin nasıl sadece imgesel olmadıklarına işaret eder: "Tüm ardışık özdeşleşmeler aracılığıyla [çocuk],... kendi gerçekliğini belli sayıda işaretlerle noktalayan ve onu gösterenlerle dolu bir gerçeklik haline getiren... bir dizi gösterenin rolünü üstlenir,... hiyerogliflerin..."[82] Çocuğun özdeşleştiği annenin arzusunun nesneleri (+), daima bir eksiklik (-) geri planında verilir. Bu çifte özdeşleşmeler, anne gerçekten (babanın) fallusunu/penisini arzuladığında ve bunun sonucu olarak çocuk doğrudan onunla özdeşleşmeye kalkıştığında sona erer; tam bu anda, imgesel baba ensestiyöz ilişkiyi durdurmak üzere müdahele eder. Çocuğun fallus ile doğrudan özdeşleşmesini yasaklayarak baba "annenin arzusunun nesnesini birden bire simgesel bir rütbeye terfi ettirir."[83] Diğer bir deyişle, sadece Yasa'nın fallusu yasak bir nesne olarak tanımlaması sayesinde çocuk önceki karşıt anlamlandırıcı özdeşleşmelerini (annenin arzusunun nesnesiyle) +/- düzenli bir dizi halinde gruplayabilir. Bu noktaya geri döneceğim.

Bu mahrumiyet açıklamasını benim daha önceki tanımımla kıyaslayacak olursak, ikisinin hiç de birbirleriyle uyumsuz olmadıklarını kavrarız: Lacan sadece dikkatimizi mahrumiyetin farklı özelliklerine çekmektedir. İlk açıklama, çocuğun cinsiyet farklılığını ilk üstlenişi (çocuk fallik *Gestalt* tarafından cezbedilmesi sonucu annenin yoksun

81 *Le séminaire livre IV*, s. 224.

82 *Le séminaire livre V*, s. 226.

83 A.g.e.

bırakıldığını kavrar) sırasında fallik *Gestaltın* "doğal" rolünü vurgulamıştı. İkinci açıklama bu kavrayışın, nasıl sadece önceden mevcut bir simgesel Yasa tarafından anne bir mahrum varlık olarak nitelendirildiği sürece, etkin bir şekilde uygulamaya sokulabileceğinin altını çizmektedir. Lacan için, çocuğun fallik *Gestalt* tarafından cezbedilmesi anının (ilk açıklama), annenin arzusunun yasak nesnesi *olarak* fallus ile doğrudan özdeşleşmesi anıyla (ikinci açıklama) örtüştüğünü varsayarsak bu iki açıklamayı birbirine bağlamayıa kalkışabiliriz.

Ensest yasağının, hem çocuğun penisinden nasıl faydalandığı, hem de bir imgesel gösteren olarak fallus/fallik *Gestalt*ın dolaşımı ile ilgili olduğu kuşkusuzdur. Bu meseleye ilişkin, Oidipus kompleksinin ikinci evresi kahramanları tarafından daha belirgin olarak nasıl yaşantılanmaktadır?

- Mahrumiyet sonrası, *çocuk* kendisini annesine devasa bir fallik *Gestalt*/imgesel fallus olarak sunar: Kendi bakış açısından ilk evrede kaçınmayı başarabilmişken, artık annesinin eksikliğinin farkındadır. Yine hatırlamalıyız ki, ikinci evreyi başlatan yasaklayıcı "Hayır!" aynı zamanda çocukta genital dürtünün ortaya çıkışıyla -yani, çocukluk çağı mastürbasyonuyla- ve buna bağlı olarak çocuğun kendi gerçek organının su götürmez yetersizliğinin farkındalığıyla da birliktedir. Çocuk annesinin kendisini bir imge olarak arzuladığını anlar, fakat aynı zamanda, sadece bu evrede artık uyanmış olan gerçek fallusu nedeniyle arzulanmayı isteyecek, bu nedenle fallusunu annesine önerecektir. Daha genel olarak, çoğu psikanalitik teorinin aksine, Lacan'a göre genitalliğin hiçbir zaman psikoseksüel olgunluğun yapay ve ahenkli bir başarısı olarak anlaşılamayacağı gerçeğine rağmen –kaldı ki cinselliğin kendisi hiçbir zaman ahenkli olamaz- Oidipus kompleksi ile genitalleşme arasında kuşku götürmez bir ilişki mevcuttur.[84]

84 Bkz., örn., a.g.e., s.165-166.

- *Anne* (mahrumiyetten önce dahi) çocuğu daima devasa bir imgesel fallus olarak arzulamış ve ondan hiçbir zaman tam anlamıyla tatmin olmamıştır -kendini aynı zamanda, fallusun imtiyazlı bir cisimleşmesi olarak adlandırılabilecek babanın penisiyle de avutması bu nedenledir. Şimdi, Yasa'nın yasakladığı çocuğun kendi penisini önermesi, aynı anda anneye çocuğu imgesel fallus *olarak* da reddetmesi gerektiğini hatırlatır. Lacan, küçük Hans olgusuna atıfla: "küçük Hans ile annenin davranışı -ki tuvaletten yatağa, gittiği her yere götürmektedir- net bir şekilde çocuğun annenin vazgeçilmez bir uzantısı olduğunu göstermektedir"; oysa ki "sadede gelmesi ve parmağını çocuğun dışarı çıkarıp dokunmasını istediği küçük şeye dokundurması gerektiğinde dehşete düşer."[85]
- *İmgesel baba* tanım gereği gerçek bir kişi değildir. "Hayır!" aslında gerçek babanın ağzından çıkmamıştır: Anne zaten simgesel düzene aktif olarak katılmış olduğundan, Yasa anne tarafından zaten içselleştirilmiştir. Dolayısıyla, mahrumiyet annenin kendisi tarafından "dolayımlı bir yolla"[86] yürütülür. "Babanın işlevi, Baba-nın-Adı" ensest yasasına bağlanmıştır, fakat şimdiye kadar hiç kimse... babanın ensest yasasını bizzat yürürlüğe soktuğuna inanmamıştır... Anne, çocuğa önerdiği şeyin yetersiz olduğunu ve bu yeni aracı kullanmanın yasak olduğunu kendisi gösterebilir."[87] Bütün bunlar nedeniyle, çocuk ve imgesel baba arasındaki annenin kontrolü için olan saldırgan yarışmayı, annenin kendi kendisiyle olan "iç kavgası" olarak yeniden okumak mümkündür diye düşünüyorum: Çocuğun kendisini bir fallik *Gestalt* olarak sunması -bu aşamada artık açıkça- Babanın ensest yasağıyla yan yana konulmuştur.

---

85 *Le séminaire livre IV*, s. 242. Aynı zamanda bkz. *Le séminaire livre V*, s. 193.

86 *Le séminaire livre V*, s. 194.

87 A.g.e., s. 187.

Simgesel Yasa'nın, Baba-nın-Adı'nın nasıl zaten annede ve anne aracılığıyla işlev gördüğüne ilişkin birkaç noktaya daha değinmek gerekiyor:

(1) Yasa'nın anneden "dolayımlandığını" söylemek spesifik olarak ne anlama gelmektedir? Yasa, çocuğun annesinin mahrum olduğunu algılamasını somut olarak nasıl sağlar? Çocukta mahrumiyetin kabullenilmesi "anne ve babasının özel ilişkileri" ile tetiklenmez -"bu birinin diğeriyle ayak oyunu oynayıp oynamadığı meselesi değildir"[88]- fakat annenin babanın *konuşması* ile ilişki kurma biçimiyle ilgilidir.[89]

(2) Oidipus kompleksinin ilk evresinde babanın failliği "örtülü bir şekilde"[90] mevcuttur. Diğer bir deyişle, "fallus sorusu annede bir yerde konumlanmış olduğu"[91] ve onun izini bulmak çocuğun bir meselesi olduğu sürece hüsran diyalektiği simgesel Yasa'ya bağımlıdır. Ancak, tam da bu evre Lacan tarafından muğlak bir şekilde "annenin yasası" olarak adlandırılır:[92] Lacan'ın bu tanımında, zaten pater-

---

88 A.g.e., s. 190.

89 Bkz., a.g.e., s. 192-193.

90 A.g.e., s. 194. Kerslake, Lacan'da "gidip gelmekte olan annenin ilksel simgeselleştirilmesi *önceden*, yani babanın yasasından bağımsız olarak gerçekleşiyor gibi durmaktadır" (C. Kerslake, "Rebirth through Incest: On Deleuze's Early Jungianism," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 9, no. 1 [Nisan 2004], s. 151) dediğinde bu temel noktayı görmezden gelmiş olur. Bu hatalı varsayım temelinde -ki daha da ötesi, Lacan'ın Oidipus kompleksi açıklamasının retroaktif niteliğini dikkate almamaktadır- yazar epeyce yanıltıcı üç çıkarımda bulunur: (1) "Lacan'ın eserinde anne açısından keşfedilmemiş yarı Jungcu iddialar bulunmaktadır" (a.g.e., s. 136); (2) Lacan bu iddiaları yadsımadığı sürece, "Oidipus kompleksi açıklaması içeriden 'sorunsallaştırılmaya' açıktır" (a.g.e., s. 136); (3) "Maternal imago"ya önemli bir yer atfeden (a.g.e., s. 147) ve dolayısıyla "Jungcu" olan (a.g.e., s. 148) "Les complexes familiaux" dönemindeki Lacan'ı V. Seminer'in sonraki Lacan'ından titiz bir şekilde ayırt etmeliyiz.

91 *Le séminaire livre V*, s. 194; aynı zamanda bkz. a.g.e., s.192.

92 A.g.e., s. 188. Bu muğlaklık annenin Baba'dan tümüyle bağımsız ve dolayısıyla simgesel dışı bir "ensestiyöz" yasası olduğu hatalı çıkarımına yolaçabilir.

nal Yasa'ya tabi olduğu halde, iddiaya göre kadir-i mutlak olan anne çocuğa "kontrolsüz bir yasa" dayatır.[93] Daha önce gördüğümüz gibi, "ifade ettiği kaprisleri"[94] çocuğu bir *assujet* haline getirir: Çocuğun talebi tümüyle annenin arzusuna bağımlıdır. *Sui generis* [*nevi şahsına münhasır*] gösteren olarak kavranılan bu yasanın paradokslarını daha sonra irdeleyeceğiz. Şimdilik, Lacan'ın Oidipus kompleksinin ilk evresindeki "örtülü" şekli ile ikinci evresindeki "dolayımlı" şeklini birbirinden net bir şekilde ayırmaya kendini zorunlu hissettiğinin altını çizmek yeterli olacaktır: İlk durumda, Baba-nın-Adı çocuk için erişilemez durumdadır, sadece annenin söylemini "yabani durumda"[95] algılar, anne babanın konuşmasıyla ne isterse onu yapmaktadır; ikincide, bir "Yapma!"nın işin içine girmesiyle "babanın konuşması annenin söylemine etkin bir şekilde müdahele etmektedir"[96]

(3) "Kendi yavrunla (*produit*) yeniden bütünleşmeyeceksin!" emri aslında anneyi *ikinci* kez mahrum bırakır. Küçük bir kızken *kadın olarak* mahrum bırakılıp Oidipus kompleksinden geçtikten sonra, şimdi de *anne olarak* mahrum bırakılmıştır. Diğer bir deyişle, izleyen iki durum arasında ayrım yapılmalıdır: (a) cinsiyetlenmesi, fallik *Gestalt* tarafından sunulan temel anlamlandırma çifti +/-'nin "eksi tarafıyla" simgesel olarak özdeşleşmeyle sağlanan konuşan varlık olarak kadının ilk mahrumiyeti; (b) simgesel eksikliğini olduğu gibi simgesel karşıtlık +/-'nin[97] farklılaştırıcılığı tarafından yaratılan imgesel eksikliğini de çocuğunu (simgesel ve imgesel) fallus ile eşleyerek telafi etmeye çalışan anne *olarak* kadının ikinci mahrumiyeti. Zamanı geldiğinde bu meseleye ve Lacan'ın küçük kızın mah-

---

93 A.g.e., s.188.

94 A.g.e., s.189.

95 A.g.e., s. 201.

96 A.g.e.

97 Bu boyutların her ikisi de Freud'un penis hasedi kavramını Lacan'ın titiz bir şekilde yeniden düşünmesi olarak değerlendirilmelidir.

rumiyetini, onun cinsiyetlenmesini konu ediş biçimiyle ilgili sorunsala geri döneceğim.

Oidipus kompleksinin ikinci evresini nasıl aşarız? Bunun için nihai bir kriz gerekmektedir, yani gerçek babanın müdahalesiyle eş zamanlı olan kastrasyon. "[Gerçek] baba ona *sahip* olan olarak ortaya çıktığına,"[98] ve "ne değiş-tokuşa ne vermeye niyeti olmadığına"[99] göre çocuk onunla yarışmanın, annenin fallusu *olmaya* çalışmaya devam etmenin faydasız olduğunu kavrar. Üçüncü evrede Oidipus kompleksinin çözülmesinden, çocuk ancak kastrasyon nedeniyle kendisini ona sahip olan sıfatıyla gerçek babayla simgesel olarak özdeşleştirdiği takdirde söz edebiliriz; bu özdeşleşme aynı zamanda ego-idealinin ortaya çıkışına işaret eder.[100]

Çocuğun, kompleksin ikinci evresi süresince babanın fallus/fallik *Gestalt sahibi* olduğunu anlama yeterliliğinde olmadığının burada altını çizmek önemlidir. Ve çocuğun (a) babanın imgesiyle bir rakip olarak saldırganca özdeşleşmesi ve (b) fallik *Gestalt* ile annenin arzusunun nesnesi olarak özdeşleşmesi gerçeklerine rağmen, bu evrede çocuk imgesel fallustur, proto-egosu onunla eşlenir. Eğer çocuğa imgesel babanın (annenin babanın konuşması ile ilişki kurma biçimi) anneyi fallustan yoksun bırakması gerçeğini negatif olarak dayatan ikinci evreyse, sadece üçüncü evre sırasındadır ki çocuk yapıcı bir şekilde "mahrumiyeti simgeselleştirmeyi ve tam olarak anlamlı kılmayı"[101] başarabilir. Bu ancak gerçek baba çocuğa onu annesinden yoksun bırakan "Hayır!"ın kendisine ait olduğunu gösterirse gerçekleşebilir; Yasa'nın tek temsilcisi olarak, yasak fallusu istediği gibi bağışlayıp geri çekebileceğini gösterebilirse.[102]

---

98 *Le séminaire livre V,* s. 194 (vurgu eklendi).

99 *The Seminar. Book III,* s. 319.

100 Bkz. *Le séminaire livre V,* s. 195.

101 A.g.e., s.185.

102 Bkz. a.g.e., s.193.

Lacan kastrasyonu imgesel bir nesnenin simgesel eksikliği olarak tanımlar; bu muğlak ifadeyi daha ayrıntılı analiz etmek faydalı olacak. Simgesel eksiklik söz konusu olduğunda, Lacan onun borç anlamında kavranması gerektiğini belirler. Bu, iki örtüşen şekilde yorumlanabilir. İlki, anne tarafından boğulma tehdidinden baba tarafından kurtarıldığı ölçüde çocuk gerçek babaya borçlu durumdadır: "Özne, babanın ona *sahip olduğunu* kavrayarak imkansız ve kaygı kışkırtan fallus *olma* zorunluluğundan kurtulur." [103] İkincisi, ve daha genel olarak, fallusun sadece gerçek babaya ait olduğunu kabullenerek, çocuk, gerçek babanın temsilcisi olduğu simgesel Yasa alanına aktif olarak girer; Freud'un *Totem ve Tabu*'da zaten öngörmüş olduğu gibi, öznenin Yasa'ya girişi -süperegonun gaddar failliğinin kuruluşu- onu daima zaten zulme uğramaya yatkın ve bunun sonucu olarak *a priori* suçlu kılar. Kastre edilen nesnenin niteliğine geçecek olursak, bu imgesel fallustan başka bir şey değildir -kastrasyonun "onu bir kez daha kullanacak olursan keseceğim" tehdidinin gerçek organ üzerine işlemediği açıktır. Çocuğun fallustan kastre edilmiş olması aslında annesinin imgesel fallusu *olmaktan* vazgeçtiği anlamına gelir. Oidipus kompleksinin ikinci evresinden üçüncüsüne geçiş sırasında "soru: 'fallus olmak veya olmamak?'tır" [104] Çocuk neden artık fallus *olmamaya* genellikle karar verir? Çünkü gerçek baba sonunda fallusa *sahip olan* olarak müdahale eder. Diğer yandan, ikinci evrede, babayla rekabet imgesel babanın bir anlamda imgesel fallusun ta kendisi *olduğu* hakikatine dayanmıştı. [105] Narsisistik yabancılaşmada daima olduğu gibi, çocuğun eşzamanlı olarak aynı *Gestalt* ile özdeşleştiği ve yarıştığını ileri sürebilirdik; bir yandan, paternal *Gestalt* ile rekabet, açıkça çocuğun tam da fallusun mevcudiyeti nede-

103 D. Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1996), s. 129.

104 *Le séminaire livre V*, s. 186.

105 A.g.e., s.193.

niyle, onun tamamlanmışlığını/mükemmeliyetini kendi tamamlanmamışlığı ile kıyasladığı hakikatine dayanmaktaydı. Diğer yandan, fallus olabilmek için çocuk fallik *Gestalt olarak* paternal *Gestalt* ile özdeşleşmekteydi: Fakat fallik *Gestaltın taşıyıcısı olarak* babayla değil.

Bunu söyledikten sonra şu da eklenmeli, Oidipus kompleksinin ikinci evresinde çocuğun imgesel babayla kurmuş olduğu rekabet ilişkisinin önemi azımsanmamalıdır: Bu üçüncü evrede sağlanacak olan simgesel özdeşleşmenin bir önkoşulu olmaktan daha az bir şey değildir. Lacan bu noktada son derece nettir: "Oidipal kavrayışın zaptedilmesi... [babayla] saldırganca bir ilişki yoluyla... yerine getirilir. Diğer bir deyişle, *simgesel bütünleşme imgesel çatışma aracılığıyla meydana gelir.*"[106] Lacan paternal *imago/Gestalt* ile "büyük Ötekinin *imgesi*"[107] arasında bir eşitlik kuracak kadar ileri gider: Simgesel düzen kendine ait bir imgesel boyuta sahiptir. Muhtemel kafa karışıklığından kaçınmak amacıyla burada iki belirgin noktaya dikkat edilmeli:

(1) Babayla imgesel özdeşleşme onunla simgesel özdeşleşmeyi ilerletir, fakat bu babanın çocuk tarafından sadece ideal ego olarak içselleştirilmesi anlamına gelmez. Babayla imgesel özdeşleşme temel önemdedir, çünkü hem oğlanlar hem de kızlar için, "babanın işlevi uyarınca," Baba-nın-Adı -simgesel baba, yani, çocuğun *(simgesel) fallusa sahip olup olmasından bağımsız olarak*[108] - kişinin cinselliğini simgesel olarak üstlenmesini içerir. Burada, ideal ego ve ego-ideali arasındaki ayrım üzerine tartışmamıza kısaca geri dönmeliyiz: Lacan temel olarak, cinsiyetlenmiş bir varlık olarak öznenin simgesel düzene aktif katılımına yol açan ego-idealinin oluşumunun, ideal ego olarak anlaşılması gereken paternal *Gestalt* ile imgesel özdeşleşmeye dayandığını ileri sürmektedir. Eşzamanlı olarak, "ego-ideali sayesinde

106 *The Seminar. Book III,* s. 212 (vurgu eklendi).

107 A.g.e., s. 209 (vurgu eklendi).

108 Bkz. *Le séminaire livre IV,* s. 204.

imgesel öğeler simgesel düzende istikrarlarını kazanırlar": [109] Ancak simgesel özdeşleşme *olarak* ego-idealinin ortaya çıkışından sonra özne imgesel düzeyde düzgün bir şekilde bireyselleşmiş ve egosu pekiştirilmiş olur. Böylelikle, ego-ideali benim ötekileri beni görürlerken (simgesel olarak) görmeme (imgesel olarak) karşılık gelir; bu çifte yansıma kendimi görmeme (ideal ego) simgesel bir "şekil" sağlar.

(2) İmgesel özdeşleşme, babayla simgesel özdeşleşmeye yol açmak ve bunun sonucunda ego-idealini ortaya çıkarmak için gereklidir fakat yeterli değildir, daha önce gördüğümüz gibi, gerçek baba müdahil olmalıdır. "[Çocuk] imgesel suç yolunda [babayla saldırgan rekabet] yasanın düzenine girer. Ancak, bir an için dahi gerçek bir ortakla [gerçek baba] karşılaşmamışsa bu düzene gerçek anlamda giremez." [110] Yasa'ya girebilmek için, babayla imgesel rekabetten geçerken, çocuk kendisini anneye bağlayan proto-simgesel +/-'yi aşabildiği kadarıyla, karşıt dizi +/-'yi, bir şekilde +'yı *cisimleştirerek*, simgesel fallusa sahip olduğunu göstererek çapalayabildiği veya "gruplayabildiği" oranda gerçek babayla ilişkilenmelidir. Her şeye rağmen, bir yandan çocuğun ona erişebilmesi için Yasa'nın somut bir kişide cisimleşmesi gerekirken, diğer yandan, bu cisimleşme hiçbir zaman tam olamaz. Diğer bir deyişle, gerçek baba ile simgesel baba arasındaki ayrım en nihayetinde, soyut "paternal işlev" (Babanın-Adı, +/-'nin Yasası) olarak simgesel babanın "kesin konuşmak gerekirse düşünülemez," [111] olması, şimdiye kadar hiç kimsenin paternal işlevi tam anlamıyla dolduramamış olması [112] hakikatinden ibarettir. Bunun sonucu olarak, fallusun taşıyıcısı olarak bir baba olmak demek "sembol ile örtülmüş bir gerçek kişi" [113] olmak anlamına

---

109 A.g.e., s. 212.

110 A.g.e., s. 209-210.

111 A.g.e., s. 210.

112 A.g.e., s. 205.

113 *Le séminaire livre V*, s. 187.

gelir; gerçek baba biyolojik veya genetik baba denilen kişi değil, fakat çocuk için simgesel babayı (bir işlev olarak) gerçeklikte kısmen cisimleştiren kişidir -ve biyolojik babaya karşılık gelebilse de bunun zorunlu olmadığı kişidir.[114] Daha yakın bir bakışla, biyolojik veya genetik baba olarak gerçek baba kavramı saçmadır: Gerçek (baba) yalnızca Simgeselin bakış açısından anlam taşır -öyleyse Lacan'ın alaycı bir şekilde neden "sadece tek bir ['genetik'] gerçek baba vardır: Spermatozoon"[115] demiş olduğu da anlaşılıyor.

Paternal işlev ve onun cisimleşmesi arasında böylesi bir uyuşmazlık başka bir temel ayrımı da açıklar: Gerçek babanın somut olarak sahip olduğu ve kastrasyon anında "gösterdiği" şeyin penis olduğunu varsaymak zorundaysak da, penis sahipliği ancak fallusun cisimleşmesini (daima kısmi) temsil ettiği sürece önem taşır. Lacan'ın, IV. Seminer'de özellikle çetrefil bir pasajda söylediği gibi, Oidipus kompleksinin üçüncü evresinde, her şey "[gerçek penis *olarak* fallus] un gerçekte nerede olduğunu bilmekle ilgilidir": Aksine, bu ana kadar "fallus bulunduğu yerde hiçbir zaman değildi."[116] Diğer bir deyişle, Oidipus kompleksinin ilk iki evresi sırasında fallus, çocuğun annenin arzusu için olmaya çalıştığı imgesel "mutlak nesne" ile eşlenmelidir: Böylesi bir imgesel nesne ancak, "eşzamanlı olarak hem var hem de yok olan"[117] simgesel nesne +/- diyalektiği içinde doğabilirdi. Simgesel nesne, tam da herhangi bir tesadüfi imgesel nesne kılığında mevcut olduğu anda (armağan olarak) yokmuş gibi ve mevcut olmadığında varmış gibi belirdi, yani, tam da hiçbir tesadüfi imgesel nesnenin (talep edilen) simgesel nesneyi tam olarak temsil etmesi-

114 "Gerçek baba dilin bir etkisi olmanın ötesinde bir şey değildir" (J. Lacan, *Le séminaire livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969–1970* [Paris: Seuil, 1991], s. 147). Bu yüzden, babasal simgesel işlev bir kadın tarafından da üstlenilebilir.

115 A.g.e., s. 148.

116 *Le séminaire livre IV,* s. 206.

117 A.g.e., s. 209.

nin mümkün olmadığı hakikati yüzünden, bu uygunsuzluk simgesel nesneyi var kılmaktaydı. ("Mutlak nesne," imgesel fallus, o zaman -tanım gereği- simgesel nesne +/-'nin sadece + "kutbunun" imkansız temsili olmaktan başka bir şey olmayacaktır.) Dolayısıyla, çocuk, sadece "*bir tür mutlak nesne olan fallus ile onun gerçekte sınanması* [penis] *arasında bir eşitlenme olduğunda*"[118] kastrasyondan geçecektir; bu işlemin sonucu olarak, çocuk için artık bir "hepsi veya hiçbir şey" meselesi ortadan kalkar ("hepsi" olarak +, "hiç bir şey" olarak -),[119] "nesne artık, onun sayesinde öznenin cezbedebileceği [annenin arzusunu] [*mutlak*] imgesel nesne değil, fakat Ötekinin [baba] özneye her an kendisinde olmadığını [kız] veya yetersiz bir şekilde bulunduğunu [oğlan] gösterebileceği [*kısmi*] nesnedir."[120]

3.5 Cinsiyetlenme [*Sexuation*] ve Feminen Oidipus Kompleksi

Lacan'ın III. Seminer'de net bir şekilde işaret ettiği gibi, en nihayetinde Freudculuğun dayandığı tek bir temel ilke vardır: "Öznenin cinsel konumu... simgesel aygıta bağlanmıştır."[121] Dolayısıyla, Oidipus kompleksinin (çözülmesi) çocuğun simgesel düzene aktif girişine karşılık gelmekteyse, Oidipus kompleksi aynı zamanda, "öznenin *cinsellikteki yasayı* kuran önceden oluşmuş simgesel aygıtta kendi yerini bulması"[122] gerçeğini de kapsar. Bu Yasa (cinsellikteki), burada soyun kurulmasına elverecek birey-üstü bir soyadı gibi kelime anlamıyla yorumlamamız gereken Baba-nın-Adı ile çakışmaktadır. Kastrasyona ilişkin olarak, artık çocuğun babanın fallusa sahip olduğunu ve Yasa'nın faili olarak -ensesti yasaklayan kişi olarak- onu

118 A.g.e., s. 206 (vurgu eklendi).

119 A.g.e.

120 A.g.e., s. 209.

121 *The Seminar. Book III*, s. 171.

122 A.g.e. (vurgu eklendi).

ya bağışlayıp ya da geri çekebileceğini kavraması hem çocuğun cinsiyetlenmesini -fallusun sahibi olarak babayla özdeşleşerek- hem de bir soyadı edinmesini, "Bay Şu-Bu" olarak çağrılacağı gerçeğine işaret eder (ki "yaşam mevcudiyetiyle hiçbir ilgisi yoktur").[123]

Fakat, insanlar için cinsellik neden zorunlu olarak Simgesele ilişkindir? "Simgesel düzen,... eğer olmasaydı... insan için... hiçbir hayvanî yaşamın... [ne de] erkek ve kadın arasındaki en doğal ilişkilerin... mümkün olamayacağı... üste bindirilmiş bir şey olarak kavranmalıdır."[124] Lacan'ın Oidipus kompleksinin, cinselliğe ilişkin olarak *normalize edici* ve *normatif* işlevleri olduğuna dair kesintisiz iddiası bu çerçevede yorumlanmalıdır:[125] Her şeyden önce, Oidipus kompleksi insanı hayvan yaşamının "aşırılıklarından" korumak için değil, fakat "doğal" yetmezliklerine bir çare olsun diye ihtiyaç duyulan bir şeydir. Uzun lafın kısası, Lacan simgesel Yasa'nın ("cinsellikteki") insan türünün sağkalımı için yaşamsal olduğuna inanır: Simgesel cinsiyetlenmenin sonu insanı basitçe hayvanî cinsel birleşmeye sınırlamaz, fakat türün neslinin tükenmesine yol açardı. Yorumcular, Lacan için "cinsel ilişki yoktur" hakikatinden nasıl Simgeselin sorumlu olduğunun altını genellikle çizerler; Evans'ın veciz bir şekilde belirttiği gibi, bunun anlamı "simgesel düzenin temel olarak asimetrik olması nedeniyle erkek ve kadın konumları arasında bir simetrinin olmamasıdır," yani, cinsiyetler arasındaki ilişkilere hükmeden yegane gösteren fallustur.[126] Bunun tersine, neredeyse oybirliğiyle görmezden gelinen hakikat, *Simgeselin herhangi bir (üreme ile ilgili) insanî cinsel ilişki imkanının oluşabilmesi için yapısal koşul olmasıdır.*

1. Bölüm'de gördüğümüz gibi, insanın "uyumsuz" hayvan olarak "doğal" çaresizliği mantıksal olarak Simgeselin belirmesinin

123 A.g.e., s. 96.
124 A.g.e.
125 *Le séminaire livre IV*, s. 201.
126 Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, s. 181.

öncülüdür. Lacan, daha imgesel düzeyde, "cinsel ilişki yoktur", türün yayılması imkansızdır şeklinde düşünür: Doğumun prematüritesi ve onu izleyen ötekinin beden imgesindeki narsisistik yabancılaşma nedeniyle, hayvan *Gestaltlarından* farklı olarak, insanın "bozuk imgelemi" türün temel cinsel/üremeye yönelik işlevlerini yerine getiremez. Hayvanî cinsel içgüdüler aleminde simgesel bir "üst üste binme" olmaksızın insanî İmgesel ve ego-libidosu bizi sonunda kaçınılmaz olarak saldırgan öz-yıkıma indirgerdi: Anne/çocuk ensestiyöz ilişkisi sterildir ve "çatışmaya ve yıkıma yazgılıdır."[127] İmgeselin (insanın) hayvanî yaşamın alanı ve Simgeselin gerçekte insanı hayvan yaşamından radikal olarak ayıran olduğunu söyleyen yanıltıcı Lacancı *doxa'*nın hümanist ana temasının tersine, Lacan, "simgesel ve imgesel düzlemlerin arasındaki bazı işlevsel iç içe geçişlerin sonucu olan *paradoksun*"[128] tam anlamıyla farkındaydı. Daha ayrıntılı biçimde söylersek: Eğer ilk bakışta, "dünya sistemimizi" özgün biçimde insanî kılan Simgeselmiş ("insan kelimeleri olduğu için şeylerin bilgisine sahiptir") ve imgesel tartışmasız bir biçimde etolojiyle bağlantılıymış gibi görünse de ("cinsel ilişki ötekinin imgesine kapılmayı ima eder"), ikinci düzeyde, (a) "erkek ve kadının işlevi simgeselleştiği ölçüde... kelime anlamıyla kökleri imgeselin alanından söküldüğünde... herhangi bir normal, tamamlanmış cinsel ilişki hayata geçirilebilir"; (b) bilgi alemi, imgesel özdeşleşmelere dayanır, ki bunun sayesinde "nesne bir yarışmanın nesnesi olarak kavranır"[129] ilkeleri uyarınca her şey daha karmaşıklaşır.

Bu analiz bize insan cinselliğinin simgesel niteliğinin genel bir açıklamasını sağlar. Bununla birlikte, ele alınması gereken iki geniş, birbiriyle örtüşen mesele kalmaktadır. Öncelikle, cinsiyetlenmenin erkek ve kadın için asimetrik olması gerçeğinin sonuçlarını analiz

---

127 *The Seminar. Book III*, s. 96

128 A.g.e., s. 177 (vurgu eklendi).

129 A.g.e.

etmeliyiz: Uygun bir şekilde cinsiyetlenmiş olmak için erkeğin sadece kastre edilmiş olması gerekirken, kadının hem kastrasyon hem de mahrumiyetten geçmesi gerekir. İkinci olarak, cinsiyetlenmede fallusun rolü yakından incelenmelidir; daha önce gördüğümüz gibi, fallik *Gestalt* imgesel bir gösterendir ve bunun sonucu olarak hem İmgesele hem de Simgesele katılır. Bununla birlikte, eğer Oidipus kompleksinin ilk iki evresinde fallusun imgesel özellikleri baskınsa da (çocuk annesinin *imgesel* fallusu olmaya kalkışır), üçüncü evrede önem kazanan fallusun simgesel özellikleridir.

Kastrasyon, çocuk (oğlan veya kız) için *simgesel* fallusun taşıyıcısı olarak babayla simgesel olarak özdeşleşebilmek için bir ön koşuldur:[130] Böylesi bir özdeşleşmenin sonucu öznenin cinsel konumunu (erkek veya dişi) üstlenmesidir. Bir yandan kız annenin imgesel fallusu olmayı reddedip, kendisinin (babadaki) simgesel fallusa *sahip olmadığını* kavradığı sürece kendi cinselliğini üstlenir: Bu sahip-olmama, yani mahrum bırakılmış olmanın kendisi sahip olmanın simgesel bir şeklidir. Diğer yandan oğlan için imgesel fallus olmanın reddedilmesi, her ne kadar şimdilik babanın aracılığıyla olsa da, simgesel fallusa *sahip olduğunun* varsayılmasını içerir: Babaya olan simgesel borç, bir kez ergenliğe eriştiğinde simgesel fallusu etkin bir şekilde devretme sözüyle oğlan için aynı zamanda bir antlaşmadır. Oğlan için, simgesel fallusa sahip olma, her şeyden önce "bir gün Yasa'yı kısmen cisimleştirerek bir baba olmanın problematik ve paradoksal konumuna erişebilmesi" anlamına gelir.[131]

Kızın kastrasyonu ve bunu izleyen simgesel fallusun taşıyıcısı olarak babayla özdeşleşmesi, aynı zamanda mahrumiyetten geçmesini de baştan varsayar. Diğer bir deyişle, erkek ve kadının cinsiyetlenmesi, "kadının cinsiyetinin bir simgeselleştirilmesi gibi bir şey olmadığı" sürece asimetriktir; kadın cinsiyet durumunda bunun nedeni, "öte

130 Bkz. *Le séminaire livre V*, s. 186.
131 *Le séminaire livre IV*, s. 204.

yandan son derece hakim bir sembol... fallik *Gestalt* varken, imgesel sadece bir yokluğu donatır." [132] Diğer bir deyişle, bu asimetri kızın anneyle simgesel olarak özdeşleşemeyeceği [133] ve "[simgesel] özdeşleşmesinin temeli olarak öteki cinsiyetin imgesini almak" [134] zorunda olduğu anlamına gelir. Kendi cinsiyetini simgesel düzeyde doğrudan üstlenemez; kendi "eksisi" başka bir (maternal) "eksiden" edinilemez; sadece babanın fallik "artısı" uyarınca cinsiyetlenebilir.

Burada iki noktaya değinilmelidir: (1) Gerçek bir organ olarak vajinanın doğrudan simgeselleştirilememesi -kadının durumunda "simgeselde materyalin bulunmaması" [135] yüzünden -"küçük kızın da rahminde bir şeyler hissetmesi ve yaşantılamasının daha başlangıçtan itibaren küçük oğlandan kuşkusuz ki farklı olması" [136] ihtimalini dışlamaz. Önemli mesele, daha çok, cinsel organını simgeselleştirebilmek için -ve daha önce gördüğümüz gibi insanlarda simgesel olmayan bir cinsellikten söz etmek anlamsızdır- kendisini sahip olmadığı fallusla ilişkilendirmek zorunda olduğu gerçeğinde yatmaktadır. [137] (2) Daha önce defalarca kez işaret ettiğim gibi, "fallusa simgesel olarak sahip olmamak aynı zamanda ona yokluktan katılmak ve dolayısıyla ona bir anlamda sahip olmak anlamına gelir." [138] Kadın imgesel düzeyde mahrum bırakıldığı sürece fallusu nostaljik olarak arzular, fakat aynı zamanda fallus bir imgesel *gösteren* olarak simge-

---

132 *The Seminar. Book III*, s. 176.

133 A.g.e., s. 172.

134 A.g.e., s. 176.

135 A.g.e.

136 *Le séminaire livre IV*, s. 190.

137 Bkz. a.g.e.: "Arzu diyalektiğinde uterus ve vajinanın tarafında neyin geçerli olduğunun gerçekliğine bir giriş sunmakta kadın küçük oğlana göre daha fazla zorluk çeker."

138 A.g.e., s. 153. Bu aynı zamanda izleyen, görünüşte saçma ifadeyi de açıklar: "Söz konusu olan gerçek penis değil fakat kadının sahip olduğu kadarıyla penistir - yani, sahip olmadığı kadarıyla" (a.g.e., s. 152).

sel düzeyde de kadının içinde ve boylu boyunca işlev görmektedir; "Kadının öznelerarası ilişkiye giriştiği göz önüne alındığında, erkek için kadının ötesinde kadının sahip olmadığı fallus bulunmaktadır, burada bir yokluk olarak varolan simgesel fallus. Bu kadının imgesel düzeyde hissediyor olabileceği aşağılık hissinden tümüyle bağımsız bir durumdur."[139] Basitçe ifade etmek gerekirse, ***kendisi de simgesel olarak kastre edilmiş olan erkek, kadının bir simgesel sahip olma şekli olarak sahip-olmamasına sahip değildir***; erkeğin arzusu böylesi bir eksikliğe dayanır. İzleyen iki durumu açıklamanın yollarından biri budur: (a) "en büyük arzu eksikliktir";[140] (b) kişinin (erkek olarak) birinde aşık olduğu aşık olunanın (kadın) eksikliğidir.[141] Bununla birlikte, kadının kendisinin eksiğine duyulan böylesi bir aşkın, son kertede paradoksal olarak ***bütünlük*** için olan en radikal arayışla çakışacağı gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Kadının eksik fallusu ***kastre*** bir varlık olarak erkeğin "artısının" ***sarkıntısıdır*** [***pendent***]: Erkek kastre edilmiştir, çünkü eksikliği (imgesel nesne ***olarak***) simgesel olarak eksiktir.

Kız babasıyla spesifik olarak nasıl ilişki kurar? Burada Lacan, Freud'un, kızın mahrumiyetini babasından kayıp fallus yerine bir bebek isteyerek telafi etmeye kalkıştığı fikrini devralır. Oğlan-babanın simgesel özdeşleşmesi bir gün fallusa sahip olacağı vaadi ise, kız-babanın beklentisi bir gün bebeğe (fallus ***olarak***) sahip olacağıdır. Kızın "eksi" olarak cinsiyetlenmesi bunu izleyerek baba kıza arzuladığı bebeği sunmakta başarısız kaldıkça pekişir: Sonrasında kız "sonunda tam da aynı rolü, baba rolünü üstlenip ona etkin bir şekilde bir bebek verecek kişiyle baba yer değiştirene kadar"[142] bekler.

---

139 A.g.e., s. 153.

140 A.g.e., s. 190.

141 Bkz. a.g.e., s. 110.

142 A.g.e., s. 203.

Daha da önemlisi, bir kadın anne olduğunda, çocuk hem imgesel fallus olarak imgesel bir nesnenin simgesel kaybının (kastrasyon) simgesel ikamesi, hem de simgesel fallus olarak simgesel bir nesnenin gerçek kaybının (yoksunluk) imgesel ikamesi olarak işlev görür. Eğer cinsiyetlenmenin bütün dinamiği ve simgesel düzenin genel rolü kavranmak isteniyorsa bu ayrıntı temel önemdedir. Çocuğu aracılığıyla anne hem simgesel fallusa sahip olmaya kalkışır -yani, mahrumiyetinin üstesinden gelmek ve cinsel farklılığın "artı/eksi" diyalektiğinde simgesel biçimde "artı" *olarak erkek olmak-* ve kendisi de kastre edilmiş olan erkeğin ötesinde, imgesel fallusa sahip olmak, yani, kastrasyonu askıya almak ve bir *bütün olmak*. Bunun sonucu olarak, imgesel baba anneyi Oidipus kompleksinin ilk evresinden ikinciye geçiş sırasında (çocuktan), mahrum bıraktığında aslında onu hem imgesel hem de simgesel fallustan yoksun bırakmış olur. (Cinsellik) Yasası'nın dayatılması anlamında ensest yasağının neyi hedef aldığını bu bağlamda en uygun şekilde kavrayabiliriz: Ensestiyöz "hayvan" çiftleşmesinden (ki kesin bir dille ifade etmek gerekirse insanlar için imkansızdır) kaçınılmasının uygulanması olmaktan çok öteye, annenin çoçuğunun (+)'sını yeniden bütünleştirmesinin yasaklanması, simgesel +/- farklılığının ve dolayısıyla Simgesel düzenin korunması olarak yorumlanmalıdır kısaca. Mitik olarak kadın, çocuğunu kendisinin simgesel olarak "eksi" olarak tanımlanabilmesi için değiş tokuş ettiğinde kültüre girer:[143] Bu şekilde, türün korunmasını da ilerletmiş olur. Tersine, kastrasyonu/mahrumiyeti geçici olarak lağvetmesi, kültürden dışlanması ve türün korunmasının tehlikeye atılması riskini taşır.

Lacan, Freud'un kadının "daha aşağı bir nitelikte oluşu" ve bunun sonucu olan "penis hasedi" şeklindeki kadın düşmanı psikolojik açıklamalarını, bu fenomeni gösterenin mantığı ve *Gestalt* teorisinin üst üste bindirilmesiyle açıklayarak aşmasına rağmen -uzun

143 Bkz. a.g.e., s. 154.

lafın kısası, Lacan için vajinanın sorunu "dışarı sarkmıyor" olmasıdır[144]- IV. ve V. Seminer'deki feminen Oidipus kompleksi tartışmalarında, Lacan psikanalizin babasından *asla* gerçekten ayrılmaz. Bu seminerlerde, diğer meselelerdeki Freud'la sıklıkla açık olan uzlaşmazlıkları göz önüne alındığında, Freudcu açıklamanın kayda değer bir dayanağı olduğuna inandığını varsaymalıyız. Kadının simgeselleştirilmesinin daha radikal bir yeniden düşünülmesi, ancak 1970'lerde, "fallusun ötesi"nin spesifik olarak feminen bir boyutunun keşfinden sonraki "cinsiyetlenme formülleri" ile sunulacaktır.[145]

Lacan'ın feminen Oidipus kompleksini açıklama tarzının Freud'unkinden radikal olarak farklı olduğu sıklıkla ileri sürülür, çünkü Lacan'a göre (a) hem oğlan hem de kız anneye "aşıktır"; (b) her ikisi de kompleksi babayla özdeşleşerek çözümlerler. Freud'un başlangıçta kızın Oidipus kompleksinin tümüyle oğlanınkine simetrik bir şekilde -babaya aşk ve anneye nefret- işlediğine inandığı aşikar olsa da, o da sonradan bir "pre-Oidipal" ayrımsız anne bağlanmasının mevcudiyetini kabullenmiştir şeklinde itiraz edilebilir.[146] Ve bildiğimiz gibi, her iki cinsiyetin de anneye aşık oldukları Lacancı Oidipus kompleksinin ilk evresi "pre-Oidipus"un yeniden düşünülmesinden başka bir şey değildir. Aynı muğlaklık kompleksin çözülmesine de uygulanabilir: Lacan'ın tersine, Freud kızın cinsiyetlenmesinin anneyle özdeşleşmeye işaret ettiğini düşünmekteydi, fakat aynı zamanda kız ile baba arasında (ki ondan bir bebek istemektedir) imtiyazlı bir ilişkinin kurulmuş olduğunu varsaymaktaydı. Oidipus kompleksinin nihai özdeşleşmelerine ilişkin Freud ve Lacan'ın

144 Kadın cinsiyetin "erkek cinsiyete göre daha az arzulanır" olduğunu çünkü erkeklerin "provokatif" olduğunu söyleyen Lacan'ın sarkastik ifadesi de *Gestalt* teorisi zemininde açıklanabilir: Böylesi bir provokasyon fallik nüfuz etme/cezbetmeden başka bir şey değildir (bkz. *The Seminar. Book III,* s. 176).

145 Bu tür bir "öteki"nin eleştirel bir okuması için aşağıdaki 5. Bölüm'ün 5. alt bölümüne bakınız.

146 Bkz. özellikle S. Freud, "Female Sexuality," *SE, XXI* içinde, s. 223-243.

fikirleri arasındaki yakınlık varsayımı, iki nokta üzerinde Lacan'ın, çelişkileri olmasa da tereddütleri nedeniyle pekişmiştir. Birincisi, bir yandan, III. Seminer'de Lacan açıkça kızın Oidipus kompleksini babanın imgesiyle simgesel olarak özdeşleşerek çözdüğünü teslim ediyorsa da[147] diğer taraftan, V. Seminer'de babayla bu şekilde özdeşleştiğini açık bir dille reddetmektedir.[148] Bu çıkmazı çözmenin tek yolu, Lacan'ın burada, kızın cinselliğini, *stricto sensu* (dar manada) paternal *Gestalt* ile değil fakat başka yerde Lacan'ın "paternal nesne" -simgesel fallus- olarak adlandırdığı şeyle, arzusunun nesnesiyle kendisini "negatif" olarak yüzleştirerek üstlendiğine işaret ettiğini varsaymak olduğuna inanıyorum. Böylesi bir ayrım yine de kısmen muğlak kalmaktadır. İkinci olarak, Lacan kızın Oidipus kompleksini gerçekten geride bırakabildiğinden de tam olarak emin değilmiş gibi görünür: Böylelikle, oğlanın tersine kız için kastrasyon kompleksinin Oidipus kompleksine *giriş* noktası (kız ondan bebek beklediği babaya aşıktır) olduğunu söyleyen Freud'un görüşlerini paylaşıyormuş gibi görünür.[149]

IV. Seminer'in belirli bir pasajında, işler ilginç biçimde daha da karmaşık kılınır: "Kastrasyon, *her öznenin... tümüyle oidipalize olmak üzere...* yeterlilik kazandığı... temel krizdir."[150] Lacan burada, çocuğun simgeselleştirmeyi düzgün bir şekilde uyguladığı takdirde, cinsiyetinden bağımsız olarak, Oidipus kompleksini *hiçbir zaman* geride bırakmayacağını ileri sürer gibidir. Burada Oidipal bağlanma, başarılı heteroseksüel simgesel cinsiyetlenme ile açıkça eşanlamlıdır ve anneyle steril bir ensestiyöz ilişki ile karıştırılmamalıdır. En nihayetinde, erkeklerle babayla olan ilksel ilişkiyi yeniden yaratmaya

147 *The Seminar. Book III,* s. 176.

148 *Le séminaire livre V,* s. 195.

149 Bkz. S. Freud, "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes," *SE, XIX* içinde, s. 256.

150 *Le séminaire livre IV,* s. 213 (vurgu eklendi).

çalışan sadece kadın değildir;[151] erkek de, kadınlarla anneyle olan orijinal ilişkiyi eşdeğer bir şekilde yeniden yaratma eğilimindedir.[152] Bu, cinsiyetler arasında nihayet bir tür simetriyi kurtarabildiğimiz anlamına mı gelmektedir? Hiç de değil. Lacan, kadının fantazmatik cinsel ilişki "modeli"nin, tamamen babayla olan bağlantısı üzerinden kurulduğu için *monogamik* olduğuna inanır: Kadının durumunda, "[simgesel] aşk nesnesi [eksik olduğu fallus] ile tatmin sağlayan [imgesel/gerçek] nesne arasında özdeşlik"[153] vardır; diğer bir deyişle, bütün istediği "[paternal] fallusun tümüyle kendisinin olmasıdır."[154] Diğer taraftan, erkek, "normatif ve hukuki birleşme daima kastrasyon," çocuk-anne aşk ilişkisinin reddi tarafından işaretlendiği sürece *bigamiktir*: Diğer bir deyişle, erkek babanın Yasası tarafından meşru kılınan hukuki tatmin nesnesi olarak kadın ile yasak/erişilemez maternal aşk nesnesi kadın arasında "bir bölünme, bir yarılma"dan geçer. Erkek, tam da simgesel eksikliği -yani, annenin eksiği olan fallus- yüzünden ikincisinin peşindedir.[155]

3.6 Paternal Metafor, Baba-nın-Adı ve Fallus

Defalarca kez işaret ettiğim gibi, fallik *Gestalt* hem imgesel hem de simgesel düzene katılır. Fallus bir imgesel gösterendir. Tek ve aynı kavrama karşılık gelmesine karşın Lacan imgesel fallusu (φ) simgesel fallustan (Φ) sıklıkla ayırt eder. φ ve Φ'nin erkek ve kadının asimetrik cinsiyetlenmesi nedeniyle nasıl birbirleriyle karşılıklı ilişkili olduğunu zaten analiz etmiştik. Bu noktada, en nihayetinde her şey, simgesel nesne +/- *en mükemmelinden* fallusun daima eksik (bir şeyi) olan bir nesne anlamına geldiği gerçeğine indirgenebilir.

---

151 Bkz., örneğin *Le séminaire livre V*, s. 195.

152 Bkz., örneğin *Le séminaire livre IV*, s. 213.

153 A.g.e., s. 204.

154 A.g.e., s. 213.

155 A.g.e., s. 213-214.

Ona sahip olmak dahi (+) aslında daima (+)'nın dayandığı karşıt (-)'nin eksik olması anlamına gelir. Diğer bir deyişle, erkek simgesel fallusu (+/−'nin aşkın Yasası olarak Φ), sadece kastre olduktan sonra kısmen cisimleştirebilir (Φ'yi + olarak). Aslında kastrasyon Lacancı cebirde − φ, imgesel fallusun simgesel yokluğu olarak gösterilir. Gösterene özgü olan farka dayalı olma niteliği, kendini gösterenin – (eksi) kutbunda konumlandıran/cinsiyetlendiren kadın ve kendisini gösterenin + (artı) kutbunda konumlandıran/cinsiyetlendiren erkek için de eşit derecede geçerli olan simgesel eksiklik alanını yaratır.

Cinsiyetlenmenin sağlandığı asimetrik tarz nedeniyle φ'yi fallik *Gestalt* +/-'nin imgesel özelliği olarak φ'den bağımsız, kastrasyon sonucu ortaya çıkan erişilemez "evrensel nesne" (−φ) olarak görmeye zorunlu kalınz. φ doğrudan penisin imgesine karşılık gelmez: Bunun (daima farklı/yenilenmiş olan) somut[156] nesnenin ardında pusuda olan, *hem* erkek, *hem de* kadının durdurulamaz aşk talebinin sürekli olarak dilediği şey olduğunu ileri sürmek uygun olacaktır. Bu durum Lacan'ın φ'yi bu ilk anlamında neden "metonimik nesne"[157] olarak tanımladığını da açıklar: Kastrasyon (-φ) tarafından açılan simgesel eksiklik alanında hiçbir zaman "evrensel nesne" statüsünü kazanamayacak, imgesel olarak kaymakta olan nesneler saçılmış durumdadır. Diğer yandan, φ'nin ikinci anlamı kuşkusuz ki penisin imgesidir:[158] Eğer bir yandan böylesi bir imgenin çocuk için, Oidipus kompleksinin birinci evresinden ikincisine geçiş sırasında cinsiyetinden bağımsız olarak belli bir anlamı varsa, diğer yandan cinsiyetlenme sonrasında sadece kadının arzusunun imtiyazlı nesnesi haline gelecektir. Bu, kadının durumunda, dikkat çekici bir şekilde,

156 Okuyucuya Lacan için gerçeklikteki tüm somut nesnelerle olan ilişkinin imgeselden filtrelendiğini hatırlatmak gerekmektedir.

157 *Le séminaire livre V*, s. 199.

158 Bkz. *Le séminaire livre IV*, s. 30-31.

-φ'nin her zaman eksik olması nedeniyle evrensel nesnenin peşinden koşmanın yoksun bırakıldığı fallik *Gestaltın* +'sının peşinden koşmakla örtüştüğü anlamına gelir.

Bu meseleye ilişkin iki önemli noktaya dikkat çekilmelidir: (1) Kadın fallik *Gestaltın* +'sına, ister "pre-Oidipal" ilişkide bebek kisvesinde, ister cinsel birleşmede penis kisvesinde, geçici bir erişim sağladığı zamanlarda onun tarafından tam olarak doyurulamaz. Diğer bir deyişle, simgesel düzende yaşadığı sürece, erişilemez "evrensel nesne" olarak φ kadın için daima fallik *Gestalt* +/-'nin imgesel özelliği olarak φ'nin ötesinde kalacaktır. (2) Kadının erişilemez "evrensel nesne" olarak φ'yi ve fallik *Gestalt*'ın +'sını eşzamanlı olarak araması açık bir biçimde üst üste binmiştir ve onun *gerçek* penisle olan (üremeye yönelik) ilişkisini kolaylaştırır.[159]

Şimdi beliren soru gösteren ve gösterilen arasındaki dilbilimsel ayrım temelinde imgesel ve simgesel fallus arasındaki ayrım ve karşılıklı ilişkinin ne olduğudur. Aslında Lacan bütün bir Oidipus kompleksi dinamiğinin ve onun çözülmesinin paternal metafor terimleriyle yorumlanabileceğine inanır: "[simgesel] Baba bir metafordur."[160] Daha önce gördüğümüz gibi bir metafor bir gösterenin bir diğeriyle yer değiştirmesi olarak tanımlanabilir: "Bir gösterenin diğeriyle olan ilişkisinden *gösteren gösterilenin üzerinde* ilişkisi doğmuş olacaktır."[161] Bu durum şema 3.1'de gösterildiği şekilde ifade edilebilir:[162]

$$\frac{S}{S'} \rightarrow \frac{S}{s}$$

Şema 3.1

159 Bkz. *Le séminaire livre V*, s. 206.

160 A.g.e., s. 174.

161 A.g.e., s. 33 (vurgu eklendi).

162 A.g.e.

Oidipus kompleksi, Baba-nın-Adı'nın Anne-nin-Arzusu ile metaforik yer değiştirmesi sayesinde kastrasyon sonrası çözülür: Bunu izleyen tüm metaforlar -ve bunun sonucu olarak anlamlandırma- böylesi bir ilksel paternal metafora dayanır. Lacan'ın açıklıkla ifade ettiği gibi, "baba başka bir gösterenle yer değiştirmiş bir gösterendir... simgeselleştirmede ilk işe koşulan gösteren maternal gösterendir... yani gelen ve giden anne."[163] Sonra da şema 3.2'yi önerir:[164]

$$\frac{\text{Baba}}{\text{Anne}} \qquad \frac{\text{Anne}}{x}$$

Şema 3.2

"Baba annenin yerine gelir, S' yerine S, S', [çocuğun] anneyle ilişkisi içindeki gösterilen *x* olan bir şeyle zaten bağlantılı olduğu sürece, anne olmak üzere."[165] Oidipus kompleksi sırasında, çocuğun anneyle ilişkisi temel bir soruya işaret eder: "Onun arzusu neyi istiyor (ki ben o olabileyim)?"; annenin arzusunun gösterileni -annenin arzuladığını arzuladığı için çocuğun arzusunun gösterileni olan- gizemli bir *x*, bilinmeyen bir anlamlandırmadır. Bu soru sadece, cinsiyetlenmeye yol açan Baba-nın-Adı, +/- Yasası işin içine girince cevaplanır: Bu evrede, "annenin gidip gelmesinin gösterileninin fallus" olduğu çocuk için açık hale gelir."[166] Baba-nın-Adı, Anne-nin-Arzusu

163 A.g.e., s. 175.

164 A.g.e.

165 A.g.e.

166 A.g.e. (vurgu eklendi). Bu durum *tam* olarak ancak Oidipus kompleksinin üçüncü evresinin sonunda oluşabilir. Çocuğun "imgesel x'in ne olduğunu oldukça erken kavradığı ve böylelikle... kendisini fallus yaptığı" oldukça doğrudur (Oidipus kompleksinin ikinci evresinde) (a.g.e.): Ancak bu evrede, henüz daha Yasa/Baba-nın-Adı ile ilişkilendirilmediğinden, fallus henüz "tamamen erişilebilir" değildir; bu ancak gerçek baba tarafından kompleksin üçüncü evresinde gerçekleştirilir.

ile yer değiştirerek çocuk için φ'yi Anne-nin-Arzusunun nesnesi veya gösterileni olarak hayata geçirir:

$$\frac{S}{S'} \quad \frac{S'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s'}\right)$$

Şema 3.3

yani: [167]

$$\frac{\text{Babanın-Adı}}{\text{Annenin-Arzusu}} \quad \frac{\text{Annenin-Arzusu}}{\text{Özne için gösterilen}} \rightarrow \text{Babanın-Adı} \left(\frac{\text{Öteki}}{\text{Phallus}}\right)$$

Şema 3.4

Hem Şema 3.4'ten, hem de Lacan'dan yukarıda atıf yapılan ifadeden değişmez biçimde çıkarsanabilecek olan şey, paternal metaforun sonucu olarak fallusun kendisini *gösterilen* konumunda bulmasıdır. Fallus burada imgesel φ, yani eşzamanlı olarak yer değiştirmiş olan Anne-nin-Arzusu göstereninin gösterilenidir. Bir anlamda, paternal metafor, ikame edilmiş gösterenin (Anne-nin-Arzusu) gösterilen düzeyine (imgesel fallus) "düşmesine" neden olur: Paralel olarak, ikame edilen gösterenin (Baba-nın-Adı), ikame edilmiş orijinal göstereni (Anne-nin-Arzusu) anlamlandırdığı söylenebilirdi. Daha sonra daha ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, bu paternal metaforun belirgin bir özelliğidir; genel olarak, metaforda, ikame edici gösteren, ikame edilen göstereni anlamlandırmaz, anlamlandırma etkisi, ikame edici gösteren tarafından değil, ikame etmenin kendisiyle sağlanır -iki gösteren arasında. Anne-nin-Arzusunun gösterileni olarak imgesel fallus ile ilgili üç noktaya daha değinilmelidir:

167 Şema 3.3 için, bkz. a.g.e., s. 176; şema 3.4, paternal metaforun en iyi bilinen versiyonu için, bkz *Écrits: A Selection,* s. 200.

(1) Şema 3.4'ün sağ tarafı φ'nin Ötekinin gösterileni olmanın ötesinde bir şey olmadığını göstermektedir; diğer bir deyişle, *anlamlandırma* (büyük Ötekinde) *ancak fallik olabilir.* Anne-nin-Arzusu göstereninin -ne istediği bilinemez anne-Öteki [mOther] olarak- Baba-nın-Adı göstereni ile ikame edilmesi sayesinde çocuk ilk kez bir *anlamlandırıcı* Öteki ile ilişkiye geçer: Anne-Ötekinin-Arzusu göstereninin mutlak anlaşılmazlığı onun bir gösteren olarak kavranmasını engellemiştir.

(2) Bunun sonucu olarak, paternal metafor şemasında (şema 3.4) anlamlandırıcı Ötekinin neden Lacan'ın genel metafor şemasında (şema 3.3) "1" olarak tanımladığı şeye karşılık geldiğini anlayabiliriz. Baba-nın-Adı'nın müdahalesi ve bunu izleyen fallik anlamlandırmanın ortaya çıkışı çocuk için Ötekini Bir haline getirir. Lacan'ın V. Seminer'deki gözden kaçırılmış hatalı totolojisi "*Un Autre c'est un Autre,*"[168] İngilizceye uygun bir şekilde "*An* Other is *one* Other" olarak aktarılabilir.

(3) Ötekinin bu fallik biroluşu [*oneness*] eş zamanlı biçimde fark ilişkisine dayalı olarak kurulur. φ, Anne-nin-Arzusunun gösterilenidir, fakat aynı zamanda fallus karşıt-olan bir imgesel *gösterendir.* Baba-nın-Adı'nın, nüfuz edilemez Anne-nin-Arzusunun ikamesi olması ve onu φ olarak kuruyor olması gerçeği, *aynı zamanda* φ-arzusunun simgesel olarak, hiçbir zaman tatmin edilemeyecek "isyankar bir eksiklik" [169] olarak kurulduğu anlamına gelir. Buradan şu şekilde devam edilebilir; fallik biroluş, fallusun "eksikliğin göstereni," "tam olma talebinin imkansızlığı veya kibrinin göstereni" [170] olması ile tam anlamıyla uyumludur.

Daha genel olarak, V. Seminer'de ve onun çevresinde, Lacan'ın fallusu hem gösteren, hem de gösterilen olarak düşündüğü kavranılmalıdır:

---

168 *Le séminaire livre V,* s. 17.

169 Safouan, *Lacaniana,* s. 104.

170 A.g.e., s. 98.

Fallus üzerine en sık tekrarlanan tanım onun bir "imtiyazlı *gösteren*"[171] olmasıdır. Görünüşteki bu çelişkiler bir çok yorumcuyu yanıltmıştır. Hatta Safouan, V. Seminer üzerine diğer açılardan kusursuz yorumunda bu farklı tanımları uzlaştıramamaktadır: Gerçekten de, hatalı bir şekilde fallusun "bir nesne veya gösterilen değil bir gösteren" olduğu şeklinde hatalı bir vargıya ulaştığında, biraz önce gördüklerimize bakılırsa, bilmeden Lacan ile en bariz şekilde çelişmektedir.[172]

Fallusu hem gösteren, hem de gösterilen olarak ne kadar kesin bir şekilde anlamalıyız? Fallus, Baba-nın-Adı nezdinde bir imgesel gösterilendir (φ). Aynı zamanda ve aynı nedenle, "gösterilen" nezdinde bir simgesel gösterendir (Φ). Aslında Lacan için böylesi bir anlamlandırma falliktir; dolayısıyla fallus "genel olarak gösterilenin göstereni" olarak da tanımlanır ki "imtiyazlı" özelliği de budur.[173] Diğer bir deyişle, fallusun hem gösteren hem de gösterilene katılması, birbirleriyle kesin bir şekilde ilintili olsalar da Baba-nın-Adı ve fallusun aynı şey olmadıkları gerçeği anlaşılabildiği takdirde doğru bir şekilde kavranabilir. Baba-nın-Adı Lacan tarafından V. Seminer'de "gösterenlerin göstereni,"[174] "Ötekinin Ötekisi"[175] olarak anlaşılır; bu da gösterenlerin bir şekilde Baba-nın-Adı tarafından *gösterildiği* anlamına gelir. İmtiyazlı bir gösteren olarak, gösterilenin göstereni olarak fallus bir istisna değildir. Diğer bir deyişle, eğer Baba-nın-Adı gösterenlerin göstereni, (cisimleşmiş) simgesel fallus (Φ) gösterilenin

---

171 *Le séminaire livre V*, s. 483 (vurgu eklendi).

172 Safouan, *Lacaniana*, s. 92. J.-A. Miller fallusun aynı zamanda bir gösterilen olduğunu kabul eden az sayıda yazardan biridir: Gerçekten de, V. Seminer'in ufuk açıcı IX. Bölüm'ünün pasajlarından birine "Gösterilen Olarak Fallus" adını vermiştir (*Le séminaire livre V*, s. 161).

173 *Le séminaire livre V*, s. 240.

174 Lacan kelimesi kelimesine, "Baba-nın-Adı anlamlandırma sistemini anlamlandırma işlevine sahiptir" der (a.g.e., s. 240); o "bu gösterenin içinde gösterenin var olduğunu gösteren gösterendir" (a.g.e., s. 147).

175 Baba-nın-Adı "yasanın tarafı olduğu sürece Ötekinde Ötekini temsil eden" gösterendir (a.g.e., s. 146.)

göstereni ise Baba-nın-Adı aynı zamanda, paternal metaforun gösterileni olarak ortaya çıkan imgesel fallus (φ) olarak anlaşılan simgesel fallusun da (Φ) göstereni olacaktır.

Lacan'ın formüllerini kullanacak olursak: (1) "Gösterenin mevcudiyetinden kaynaklanır bir şekilde fallus gösterilendedir":[176] İmgesel fallus φ, sırf Baba-nın-Adı göstereninin gösterenleri anlamlandırması ve onları mevcut kılması nedeniyle gösterilendir; (2) Simgesel fallus (Φ) "gösteren ve gösterilen arasındaki nihai/en son [imtiyazlı] gösterendir";[177] Φ'nin bir gösteren olarak anlamlandırdığının perdesini hiçbir zaman tam olarak indirememesi bu yüzdendir: Gösterilen φ'den, evrensel nesneden başka bir şey değildir. Fallusun gösterilenin göstereni olması en nihayetinde Φ'nin φ (gösterilenin kendisi) *olarak kendisinin* göstereni olmasıdır.

Baba-nın-Adı ile fallus arasındaki farklılık Lacan'ın V. Seminer'indeki bir başka şemasına baktığımızda daha anlaşılır olacaktır:[178]

S

SSSSSSSS

---

ssssssssss

Şema 3.5

Bunu "baba [-nın-adı] [üstteki S] Ötekinde, yasa olarak anlamlandırma zincirinin [S/s] yerinin varlığını *temsil eden* gösterendir."[179] şeklinde yorumlar. Lacan burada Baba-nın-Adı göstereninin anlamlandırma zinciri olarak (S/s) Öteki karşısındaki mutlak *aşkınlığını* sa-

176 A.g.e., s. 199.
177 A.g.e., s. 249.
178 A.g.e., s. 196.
179 A.g.e. (vurgu eklendi).

vunmaktadır; tartışmasız bir şekilde şöyle söylemektedir: "Ötekinin *ötesinde* yasayı kurmaya muktedir başka bir Öteki vardır."[180] Öteki işlevini düzgün bir şekilde görebilmek için "gösterenler deposu veya hazinesi" olarak Öteki, "Öteki olarak Ötekinin göstereninde"[181] demirlenmiş olmalıdır. Baba-nın-Adı gösterenin düzenini eklemlendirir, çocuğun anne-Ötekinin-Arzusu ile olan proto-simgesel ilişkisinde zaten deneyimlemiş olduğu karşıt anlamlandırma çiftlerini gruplar: Böylesi bir eklemleme fallik yasanın (cinsiyetlenme +/-'nin) ilanına karşılık gelir, Ötekinin yasal olduğu hakikatinin kuruluşu. Dahası, Baba-nın-Adı boyutu bundan böyle "otoritesini destekleyen kişilerce [gerçek babalar] cisimleştirilmelidir":[182] +/- yasası spesifik bir +'da, paternal simgesel fallus Φ'de cisimlenir. Lacan'ın şeması temelinde, Baba-nın-Adı, fallus ve gösterilen arasındaki ilişki muhtemelen Şema 3.6'da olduğu gibi resmedilebilir:

$$\frac{\text{Babanın-Adı}}{\dfrac{\text{Fallus}}{\text{gösterilen}}}$$

Şema 3.6

Bu şemayı iki bileşenine de ayırabiliriz:

$$\frac{\text{Babanın-Adı}}{\varphi} \qquad\qquad \frac{\Phi}{\text{gösterilen}}$$

(a) (b)

Şema 3.7

180 A.g.e., s. 155 (vurgu eklendi).

181 A.g.e.

182 A.g.e.

Baba-nın-Adı'nın anlamlandırıcı işlevini fallusunkinden yapısal olarak ayıranın ne olduğu hafife alınmamalıdır. Fallus, gösterilenin kendisinin, en önemli karşıt anlamlandırma çifti +/-'nin göstereni olarak; aksine, Baba-nın-Adı, kesinlikle bir anlamlandırma çiftinin *değil*, gösterenlerin göstereni olarak: +/-'nin *Yasasının kuruluşu* olarak Babanın-Adı, yer değiştirdiği Annenin-Arzusu ile ilişkili *bir-e-bir* bir işlev görür. Bu anlamda, Yasa'nın *"doğal" göstergesi* veya *işareti* olarak Baba-nın-Adı göstereni tarafından ileri sürülen temel anlamlandırıcı çift olarak anlaşılması gereken fallusun imtiyazlı bir gösteren olduğu ileri sürülebilirdi; Baba-nın-Adı, fallik anlamlandırmanın üretimi aracılığıyla, çocuğun Anne-Ötekinin-Arzusu ile proto-simgesel ilişkisinde kafası karışarak deneyimlemiş olduğu karşıt anlamlandırıcı çiftlerini geriye dönük biçimde "yasallaştırır" veya gruplar. Daha kesin biçimde söylemek gerekirse, Baba-nın-Adı, bir-e-bir bir gösterge/işaret olarak da çalışan bir gösteren, bir *kaydırıcı* [*shifter*] olarak anlaşılmalıdır. *Gösteren* olarak Baba-nın-Adı "Öteki *olarak* Ötekini" gösterir, farka dayalı anlamlandırma zincirinin kendisinin varlığını; aynı nedenle, tam da (Ötekinin) *ismi* sıfatıyla, bir "katı tanımlayıcı" olarak daima aynı şeyi tanımlar, yani, Anne-Ötekinin-Arzusu'nun nesnesi *olarak* φ'yi. Lacan için bu bir-e-bir ilişki, hiçbir zaman tek bir verili gösterilen ile bir-e-bir bir ilişkileri olmayan gösterenler için değil, işaretler/doğal göstergeler için tipiktir. Diğer bir deyişle, daima tek ve aynı gösterileni (φ, Öteki *olarak* Öteki) gösteren Baba-nın-Adı aslında anlamsızdır; aynı zamanda hem anlamlandırma zincirinde (fallik) anlamlandırmanın kendisinin ortaya çıkışını sağlayan -onu sabitleyerek- ve *tek başına* anlamsız olandır. Tersine, bildiğimiz gibi, anlamlandırma zincirindeki tüm gösterenler hem farklı yollarla -bir-e-bir değil- anlamlandırırlar, hem de belirli bir şeyi anlamlandırmazlar; bu her şeyden önce, φ'nin üzerinde Φ şeklinde verilen, imtiyazlı gösteren gösterilen ilişkisi için geçerlidir.

Anlamlandırma zincirinde gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiyi bir-e-bir-olmayan şeklinde tanımladıktan sonra, Lacan, gösterilenin gösteren altında kesintisiz kayışına rağmen, zincirin aslında nasıl bir arada durabildiği ile, "gösterilen ve gösteren" nasıl ve nerede "birbirlerine düğümlenmektedir"[183] problemini açıklamakla yüzleşecektir. III. Seminer'de bu yerleri "kapitone noktaları" (*point de capiton*) olarak adlandırır. Dilin ardzamanlı yatay boyutu söz konusu olduğunda, kapitone noktası kavramı geriye dönük noktalama fikri aracılığıyla kolaylıkla açıklanabilir: "Ancak cümle tamamlandıktan sonra ilk kelimenin anlamı geriye dönük olarak belirlenebilir."[184] Basit terimlerle, noktalama, belli bir dilde gramerin genel etkinliğine karşılık gelir: Örneğin, eğer yabancı bir dilin grameri yeterince bilinmiyorsa, belli bir cümle düzgün bir şekilde noktalanamaz ve anlamlandırma zinciri dağılır; bu durumda, gösterenler, belli bir gösterenin "anlamını" bilsek de anlam taşımaz olurlar -veya aynı anda çok fazla şeyi anlamlandırır olurlar- (bu yüzden "bu kelime bu bağlamda ne anlam taşımaktadır?" gibi sorular sorarız). Diğer yandan, dilin eşzamanlı, dikey boyutu -bilinçdışı- söz konusu olduğunda, Lacan kapitone noktalarının metaforlar olarak tanımlanması gerektiğini düşünmektedir.[185] Lacan, III. Seminer'de, paternal metaforun açık seçik formülasyonundan önce, "baba kavramı... gösteren ve gösterilen arasında [dikey] kapitone noktası dediğim deneyimin en elle tutulur öğesini sağlar,"[186] belirlemesini yapar, Baba'nın (Adı) gösteren ve gösterileni bir-e-bir bir şekilde bağlayarak bir *gösterge* olarak işlev görmesi bu şekildedir. Diğer bir deyişle, görmüş olduğumuz gibi, Baba (Adı) gösterilen olarak paternal imagoyu gösteren olarak fallik simgesel Yasa

183 *The Seminar. Book III,* s. 268.

184 Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis,* s. 149.

185 *Écrits: A Selection,* s. 303.

186 *The Seminar. Book III,* s. 268.

ile birbirine düğümler.[187] Lacan iki yıl sonra, V. Seminer'de kısa bir pasajda, -tuhaf bir şekilde- metafor ve kapitone noktası denkliğinde çelişir gibidir: Bu denkliği "hiç kimse anlamlandırmayı bir gösterene yapıştırmayı şimdiye kadar başaramadığından bu mitik bir meseledir"[188] şeklinde değerlendirir; diğer yandan, metafor üretmek için "bir göstereni bir gösterene" yapıştırmak mümkündür. Gerçek şu ki, Lacan bu evrede öncelikle Baba (Adı) kavramını paternal metafor terimleriyle açıklamakla ve onu daha basit bir fikir olan kapitone noktasından ayırmakla ilgilidir. Ancak, metafor olarak Baba'nın kapitone noktası olarak Baba'dan daha az bir gösterge olmadığını tam olarak kabullenmiş gibi değildir. Yukarıdaki alıntıdan hemen sonra çelişkili bir biçimde kendisinin sunduğu şema 3.5'te bu durum nettir: Bu şemadan anlamlandırma zinciri S/s'nin, gösteren (gösterenlerin) Baba-nın-Adı'nın bir-e-bir gösterileni olmaktan başka bir şey olmadığı çıkarsanabilir.

Bunun sonucunda tüm (bilinçdışı) metaforik ikameleri göstergeler olarak mı, yoksa paternal metafor ayrıcalığını, tüm diğer metaforların dayandığı metafor olarak mı anlamalıyız? Bir düzeyde, bir gösterenin bir diğeriyle yer değiştirmesi ve bu yer değiştirmenin neden olduğu anlamlandırma etkisi arasındaki bir-e-bir ilişkiyi kapsadıkları sürece, tüm metaforların gösterge olarak işlev gördüğünü ileri sürmek mümkündür; Lacan ancak bu kesin anlamıyla metaforların dikey kapitone noktalarına karşılık geldiğini iddia edebilir. Oysa ki, ilksel metafor olarak paternal metaforun tüm diğerlerinden farklı olduğu vurgulanmalıdır: Baba-nın-Adı göstereni, (fallik) anlamlandırmayı Anne-nin-Arzusu gösterenini yer değiştirterek üretir, fakat tüm diğer gösterenlerin tersine Baba-nın-Adı "gösterenlerin gösterenidir" -ve ilk kertede, kendisini önceleyen anomalik gösteren Anne-nin-Arzusunun.

187 Ego-idealinin *mükemmelen* kapitone noktası olduğu söylenebilir.
188 *Le séminaire livre V*, s. 196.

Diğer tüm metaforlarda, iki *gösteren arasındaki* ikame edici işlem belli bir anlamlandırma etkisini bir-e-bir bir şekilde anlamlandırırken, Baba-nın-Adı gösterenі (ikame edilmiş gösteren) Anne-nin-Arzusu'nu doğrudan anlamlandırır: Ancak bu son anlamıyladır ki tüm metaforik yer değiştirmeler dikey kapitone noktalarına karşılık gelir.

Lacan, Anne-nin-Arzusu'nun bir gösteren olduğunu tekrar tekrar ileri sürer:[189] Gerçekten de, çocuğun simgeselleştirmeye ilk kez tam da annenin varlık ve yokluğuna ardışık +/- olarak yüzleşerek girdiği genel olarak kabullenilebilir. Bu "geliş, gidişin" nihai anlaşılmazlığı dikkate alındığında, Anne-nin-Arzusu, ancak Baba-nın-Adı ile ikame edildikten sonra geriye dönük olarak tam anlamıyla bir gösteren haline gelir. Diğer bir deyişle, paternal metaforda Baba-nın-Adı bir-e-bir bir şekilde, gizemli bir "Anne ne istiyor?" sorusunu, çocuğun o zamana kadar (tümüyle) simgeselleştiremediği bir travmanın Gerçeğini gösterir; görmüş olduğumuz gibi, onun çeşitli somut nesneleriyle özdeşleşerek Anne-nin-Arzusu'nu tatmin etme çabalarına rağmen, böylesi bir gösterenin gösterileni çocuk için esrarengiz *x* olarak kalır. Bu nedenle, paternal metafor, sadece gösteren boyutunun ayrılmaz bir biçimde gösterge boyutu ile örtüştüğü nokta değildir; aynı zamanda, bizzat Simgesel ve İmgeselin Gerçek ile bağlandığı konumdur da. Bu son noktayla ilişkili olarak, nihai bir ayrıntıya değinmeliyim: Paternal metaforu izleyen tüm metaforik ikameler, onların durumunda bir gösteren kendisini bir başka *özel* gösterenle ikame ettiği için de ondan farklıdır; ikame etme işlemi herhangi bir travmatik Gerçek ile doğrudan temas halinde değildir.[190] Paralel ola-

189 Bkz., örn., a.g.e., s. 175.

190 Paternal metafor tarafından yaratılan temel fantazi katedildiği/çözüldüğü ve yeni bir temel fantazi ortaya çıktığı sürece diğer metaforik yer değiştirmeleri doğrudan travmanın Gerçeği ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu nokta 4. ve 5. Bölümlerde netleşecektir.

rak, bu aynı zamanda, paternal metafordaki birincil bastırmayı -bir Gerçeğin- ardışık metaforik ikamelerle meydana gelen ve tümü de paternal metaforu önkoşul sayan ikincil bastırmalardan -bir gösterenin- ayırt eden şeydir.[191]

3.7 Oidipus Kompleksi ve Bilinçdışının Doğuşu

Hem Freud, hem de Lacan birincil bastırma kavramını -yani, kesin olarak bilinçdışının ilk kez nasıl ortaya çıktığını- açıkça tartışmakta aşırı derecede isteksizdirler. Ancak Laplanche ve Pontalis'in işaret ettikleri gibi, Freud'un birincil bastırmanın "çok şiddetli bir arkaik deneyimin" sonucu olduğuna inandığı açıktır.[192] Bu nedenle, bu kavramın, gerçek bir travmatik olay gibi anlaşılan (en azından kısmen) "ilk sahne," -ana-baba cinsel birleşmesine tanık olmaya karşılık gelen- ki bilinçdışının temel yapısı olan temel fantazi tarafından ancak daha sonra geriye dönük biçimde anlamlandırılacaktır, ile ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Lacan'ın Oidipus kompleksini ve onun dilbilimsel açıdan bir metafor gibi nasıl kavranabileceğini enine boyuna açıkladıktan sonra, bu son alt bölümde Lacan'ın böylesi bir Freudcu birincil bastırma yorumunu, kendi ilksel hüsran kavramı aracılığıyla onaylayıp genişlettiği hipotezini ileri sürüyorum. Bu aslında, annenin yokluğuyla tetiklenen arkaik bir travmatik olaya karşılık gelir ve bu haliyle birincil bastırmanın mantıksal nedeni olarak düşünülmelidir. Nihayetinde, hüsran, anne (cinsel

---

191 Bu Lacan'ın çok erken bir dönemde, I. Seminer zamanında Freudcu *Bejahung* kavramına ilişkin olarak Hyppolite ile olan diyalogunda ifade etmeye başladığı bir şeydir. (bkz. *The Seminar of Jacques Lacan. Book I, Freud's Papers on Technique, 1953-1954* [New York: Norton, 1988], s. 54-61). İkincil bastırma, özneyi travmanın Gerçeğinden uzaklaştıran belli bir simgesel demir atma olan *Bejahung* ön koşuluna bağlıdır.

192 J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis,* (Londra: Karnac Books, 1988), s. 344.

olarak) babayla meşgul olduğu için gerçekleşir... Çocuk maddi olarak gördüğü veya başka ipuçlarından çıkarsadığı şeyi (ilk sahneyi) anlamlandıramaz. Dolayısıyla annenin arzusunun ne istediğini (kendinden yola çıkarak) bilmez.

Freud ve Lacan arasındaki bu spekülatif paralelliği desteklemek için, karşılıklı ilişkili bir dizi sorunun üzerinde durmalıyız: (1) Lacan, Oidipus kompleksini IV. ve V. Seminer'de yeniden ayrıntılarıyla ele aldığı sırada, örtük olarak Freud'un birincil bastırma kavramı için temel nitelikte olan "fikrî temsilci" (*Vorstellungsrepräsentanz*) teorisine mi dayanmaktadır? Eğer öyleyse, böylesi bir teori Lacan'ın temel ilkesi olan bilinçdışının gösterenlerden yapılmış olduğu düşüncesiyle uyumlu mudur?[193] (2) Lacan için temel fantazi Oidipus kompleksinin hangi evresinde ortaya çıkar ve daha da önemlisi, kendisini nasıl bilinçdışının temel yapısı olarak dayatır?[194] Hiç kuşkusuz ilk sorular dizisine olumlu olarak cevap verebiliriz. Freud için fikrî temsiller "içgüdünün fikirler alemindeki mümessilleridir."[195] Soma (beden) olarak içgüdü psişe üzerinde *per se* (kendiliğinden) iz bırakmaz: Ancak fikrî temsiller aracılığıyladır ki içgüdü psişeye tutunur -vekiller olarak rolleri budur. Sonuç olarak bilinçdışına bastırılmış olan içgüdüler değil bunlardır. Bilinçdışının içeriğini temsil etmenin yanısıra, ikincil bastırmada bastırılmış olmakla, fikrî temsilciler bilinçdışını *kurarlar kısacası,* ki bu da birincil bas-

---

193 Freud'un *Vorstellungsrepräsentanz* kavramı için özellikle, her ikisi de SE'ın XIV. cildinde olan "Bastırma" ve "Bilinçdışı" makalelerine bakınız. Lacan, VII. Seminer'inin ilk ve genellikle gözden kaçırılan kısmındaki Freud'un *Entwurf* u üzerine ayrıntılı yorumlarında bu kavramı derinlemesine biçimde tartışacak ve orijinal bir şekilde üstlenecektir (bkz. J. Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960* [Londra: Routledge, 1992], s. 57-62). Bu kavrama 4. Bölüm'de geri döneceğim.

194 Bu meseleler burada sadece tanıtılmıştır. Temel fantazi kavramını daha ayrıntılı olarak aşağıdaki 5. Bölüm'de analiz edeceğim.

195 Laplanche ve Pontalis, *The Language of Psychoanalysis,* s. 203-204.

tırmadan sorumlu oldukları anlamına gelir. Bu sonuncusu bir içgüdünün bilince girmesine izin verilmeyen bir fikre *sabitlenmesi* [*fixation*] olarak anlaşılmalıdır: "Söz konusu temsilci oradan öteye değişmeden sebat eder ve içgüdü ona bağlı kalır."[196] Laplanche ve Pontalis'in doğru bir şekilde gözlemledikleri gibi, Freud böylesi bir sabitlenmeyi aynı zamanda, *gösterge* (Zeich) *olarak* fikrî temsilcinin bilinçdışında *kaydedilmesi* (*Niederschrift*) açısından anlar. Bu noktada bu senaryonun Lacan-diline nasıl çevrileceğini tahmin etmek aşağı yukarı aşikardır. İlk olarak sabitlenme bir imge ile bir ihtiyaç arasındaki bağa karşılık gelir: Defalarca gördüğümüz gibi, Lacan göstergeyi İmgesel ve Gerçek arasındaki bağlantı olarak anlar. İkinci olarak, bu imgesel-gerçek göstergelerin kaydedilmesi fikri bilinçdışında bir dizi göstergenin (bastırılmış fikrî temsillerin) oluşmasını içerir. Ancak başlangıçta, bu dizi henüz uygun bir şekilde gruplanmamıştır; bu yolla onu çocuk ve annesi arasındaki hüsran diyalektiği sırasında yaratılan proto-simgesel gösterenler dizisiyle ilişkilendirmek mümkün olur. Lacan için, proto-gösteren olan Anne-nin-Arzusu, gerçekten de ancak Oidipus kompleksinin sonunda Baba-nın-Adı ile ikame edildikten sonra düzgün bir şekilde simgeselleştirilir.

Bu bizi temel fantaziyi ele alan ikinci soru dizisine geri getirir. Kesin olan bir şey varsa, Lacan için, pre-Oidipal simgesel süreçlerin geriye dönük niteliği pre-Oidipal bilinçdışı yaşantı için de eşit düzeyde geçerlidir. Bilinçdışı simgesel olarak yapılandırılmıştır, dolayısıyla aynı zamanda geriye dönük olarak kurulacaktır: Bunun sonucunda, ancak daha sonradan dar manada bilinçdışı durumuna dönüşecek bir "proto-bilinçdışı" kavramından doğru bir biçimde söz edebiliriz. Freud travmanın –onun bastırılmasının- geriye dönük karakterini zaten öngörmüşse de, tekrar tekrar bilinçdışının ortaya çıkışının doğrusal biçimde kavranışına geriliyor gibi

196 Freud, "Repression," s. 148.

durmaktaydı. Örneğin, az önce gördüğümüz gibi, birincil bastırmayı bir fikrî temsilcinin *bilince* girişinin reddedildiği orijinal an olarak düşünmekteydi: Freud'a göre, öz-bilinç olarak bilinç, birincil bastırma meydana geldiğinde zaten tümüyle oluşmuştur. Lacan bu noktada kesin bir şekilde aynı görüşte değildir: Öz-bilincin ortaya çıkışı ve bilinçdışı kesinkes eşzamanlı olmalıdır. Eğer bilinçdışı geriye dönük biçimde düşünülmeliyse, aynı şey öz-bilinç için de geçerlidir. Pre-Oidipal bilinçdışı yaşam aynı zamanda pre-Oidipal bilinçli yaşamdır; iki psişik fail arasında henüz net bir ayrım çizilmemiştir. Diğer bir deyişle, düzgün bir bastırma düzgün bir bireyleşme gerektirir ve bilinçdışı ancak öz-bilinç oluştuktan sonra düzgün bir şekilde öyle adlandırılabilir: Bu ancak Oidipus kompleksinin sonunda ego-idealinin oluşumuyla sağlanır.

Sonuçta, Lacan'ın bize *iki* farklı birincil bastırma kavramı sunduğunu kabul etmeliyiz: Genel olarak konuşmak gerekirse, birincil bastırma Oidipus kompleksinin ilk evresinin başlangıcındaki ilksel hüsranın bir sonucudur. "Birincil bastırma ihtiyaç talep olarak dile getirildiğinde arzunun yabancılaşmasına karşılık gelir." [197] Açık olmak adına, bu tür bir birincil bastırmayı *kayıt* olarak adlandırabiliriz. Diğer yandan, *dar manada* birincil bastırma, Oidipus kompleksinin üçüncü evresinin sonunda paternal metafor tarafından devreye sokulan bilinçdışının geriye dönük olarak şekillenmesine karşılık gelecektir -bilinçli egonun pekişmesine eşlik edecek şekilde; bu anlamda, birincil bastırma travmatik proto-gösteren Anne-nin-Arzusunun bastırılması ve paralel olarak temel fantazinin oluşumuna karşılık gelir. Diğer bir deyişle, ilk sahne temel fantazi tarafından nihayet "yasallaştırılmış" olur: Anneye sahip olmak babanın hakkıdır; cinsel birleşme sırasındaki görünüşteki şiddetli tavırları nihayet bir anlam taşımaktadır ve "Anne ne istiyor?" fallusta bir cevap bulur.

---

197 *Écrits: A Selection*, s. 286.

Açık bir çelişki temel fantaziye özel bir ilgiyle, derhal çözümlenmelidir: Temel fantazi (bilinçdışı) öznenin yapısını sağlar, fakat aynı zamanda "öznelerinden boşaltılmış... saf durumlarında gösterenleri" [198] taşır, simgesel düzen burada öznesizleştirilmiştir. Tümü dikkate alındığında, bu durum basitçe, temel fantazinin travmayı (Anne-nin-Arzusu) geriye dönük olarak yapılandırması ve tam da bu yüzden öznenin onu hiçbir zaman bilinçli olarak üstlenememesi anlamına gelir; fallik temel fantazide, Baba-nın-Adı travmaya ilişkin bir gösterge olarak geriye dönük biçimde çalışır. Bilinçdışı nihayetinde temel fantazi tarafından bir arada tutulduğundan, ona erişmek, travmayı gün ışığına çıkarmak nihayetinde öz-bilinci bozmakla aynı şeydir. Bu durum fallik temel fantazinin dayatılması olarak paternal metaforun kendisinin neden zorunlu olarak bastırıldığını da açıklar: [199] Öyledir çünkü, kendisini Anne-nin-Arzusu ile ikame ederek, Baba-nın-Adı göstereni bir travmanın Gerçeği ile doğrudan bağlanmış olur.

Lacan III. Seminer'de, farka dayalı olması nedeniyle simgesel düzenin cevaplayamayacağı iki temel soru dizisi olduğunu ileri sürer. İlki öznenin tekil mevcudiyetiyle, bireyleşmesiyle ilişkilidir: "Neden yaşıyor ve ölüyorum?"; "Nasıl doğdum ve nasıl öleceğim?" İkincisi, hem kadın, hem de erkekler için fallik "artı"dan bağımsız düşünüldüğünde dişil cinselliğin "eksisi" ile ilintilidir: "Kadın olmak ne demektir?"; "Bir kadın ne ister?" [200] Bu soruların (birincil) bastırılması öznenin simgesel düzene aktif girişi ve buna eşlik eden cinsiyetlenmesinin ön koşuludur. Bu bağlamda, temel fantaziler bu sorulara

198 *Le séminaire livre IV*, s. 119.

199 "Baba-nın-Adı ilk [*primordial*] bastırmaya uğrayan ikili gösterendir" (B. Fink, *The Lacanian Subject* [Princeton: Princeton University Press, 1995], s. 74).

200 Bkz. *The Seminar. Book* III, s. 179-180, s. 172; "Bir kadın olmak ve bir kadının ne olduğunu merak etmek esas olarak iki farklı şeydir. Daha da ileri gideceğim, bir kadın olunamadığı için [Oidipus kompleksinin tam olmayan çözülmesi nedeniyle] merak edilir [histerik olunur] ve bir noktaya kadar merak etmek olmanın tersidir (a.g.e., s. 178)."

(bilinçdışı) geçici cevaplardan başka bir şey değildir. Çocuk ancak Oidipus kompleksinin sonunda, Simgesele içkin olan eksikliği örterek ona bir birey olarak girebilir. Ancak çalışmasının bu döneminde Lacan, Baba-nın-Adı tarafından sağlanan fallik cevabın tümüyle başarılı, her derde deva bir çare olduğuna inanmaktadır: Ötekinin bir Ötekisi vardır; Ötekinin farka dayalı niteliği, aşkın bir Yasa'nın *biroluşu* ile sınırlandırılmış/çevrelenmiştir.[201] Diğer bir deyişle, Lacan paternal metaforun, çocuğun kendisine Simgeselin cevaplayamayacağı sorular sormakta olduğu ("Babam niye anneme 'şiddet' uyguluyor?"; "Annem benden ne istiyor?") "şiddetli arkaik deneyimi" -anababa cinsel birleşmesine tanık olmak, fakat aynı zamanda, örneğin anne tarafından baştan çıkarılmak- etkin bir şekilde dondurduğuna inanmaktadır; travma böylelikle geriye dönük olarak (fallik) temel fantazide aktif olarak organize edilmiş olur. Öyleyse bir kere daha temel fantazi bu sorular karşısında bir savunma mekanizması olmaktan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, buraya kadar "inaktif" olan travmanın nasıl ancak fantazinin oluşumuyla birlikte geriye dönük olarak çalışmaya başladığının da aynı zamanda altı çizilmelidir. Pek tabii ki, bu sorular çocuk tarafından gerçekten soruluyormuş gibi anlaşılmamalıdır: Bir anlamda, bu soruları çocuk "şiddetli arkaik bir deneyim"den geçerken, çocuk aracılığıyla kendi kendisine soran bizzat Simgeseldir. Kesin konuşmak gerekirse, travmatik değerleri ancak kendisine fantazide verilmiş olacak olan cevaplar ile oluşur/hayata geçirilir: "Kadın fallus ister," öyleyse "*fallusun ötesindeki* feminen cinsellik nedir?" (baştan çıkarma sahnesi/travması); "Babanın fallusu beni meydana getirdi," öyleyse, "*ben* gerçekte nasıl doğdum?" (ana-baba cinsel birleşme sahnesi/travması).

---

201 Nevrotikler bu cevaplarla tatmin olmazlar: Bizler de tam olarak tatmin olmadığımız sürece nevrotiğiz. Ancak bu evrede Lacan fallik cevabın çoğumuzu tatmin ettiğine hala inanmaktadır. Nevrotiklerin iki büyük kategorisi olan histerikler ve obsesifler, sırasıyla kadın cinsiyeti ve ölüm konusunda verilen cevaplarla tatmin olmazlar.

Bağlamak gerekirse, onun aracılığıyla öznenin hem simgesel-leştirmeye erişimi, hem de bilinçdışının ortaya çıkışının sağlandığı sürecin geriye dönük niteliğinin nasıl bizi Lacan'ın dört farklı gösteren türünün varlığını üstü kapalı bir şekilde varsaydığını kabullenmeye mecbur bıraktığını vurgulamak önemlidir: (1) Anne-nin-Arzusu; (2) Baba-nın-Adı; (3) fallus; (4) Oidipus kompleksini başarıyla çözümlemiş bir öznenin yaşamına katılan diğer gösterenlerin tümü. Son kategoriye ilişkin olarak, 2. Bölüm'de gösterenlerin (S_2) nasıl hem bilinç, hem de bilinçdışında metafor ve metonimi yasalarına göre çalıştıklarını değerlendirmiştik. 1960'ların başında Lacan kendi formülünü, gösterenlerin (S_2) -bilinçdışı- özneyi bir Ana-Gösteren (S_1) için temsil ettiğini ifade edecek şekilde ayrıntılarıyla geliştirecektir: Paternal metaforun ilk formülasyonu bağlamında, ilk sahneyi temel fantazi olarak sabitleyen gösteren, Baba-nın-Adı böylesi bir S_1'in öncülü olarak işlev görür. Buna ek olarak, gösterenlerin göstereni olarak Baba-nın-Adı ile gösterilenin kendisinin göstereni olarak fallus arasındaki ilişkiyi zaten irdeledik. Freud'un birincil bastırma ve ilk sahne kavramlarını Lacan'ın ilksel hüsran kavramı ile birlikte okuma çabamız arka planda olmak üzere, Anne-nin-Arzusu'nun anlamlandırma işlevinin kesin niteliği üzerine şimdi artık nihayet odaklanabiliriz.

(1) Anne-nin-Arzusu, Lacan için bir bütün olarak anne-çocuk proto-simgesel ilişkisinin *genel* bir tanımıdır ya da daha iyisi, böylesi bir ilişkiyi kuran ve bu ilişkide kurulan proto-simgesel "gösterenler" için genel bir tanımdır.

(2) Anne-nin-Arzusu henüz organize olmamış veya gruplanmamış karşıt "gösterenler"in bir akışıdır.

(3) Daha kesin bir şekilde söylersek, bu "gösterenler" annenin arzusunun (sürekli değişen, tesadüfi vekilleri) metonimik nesnelerine karşılık gelir: Lacan'ın söylediği gibi, "özne onunla imgesel olarak tam

anlamıyla radikal bir şekilde özdeşleşir."[202] Bunun sonucu olarak, metonimik nesnenin yerini geçici olarak işgal eden herhangi bir nesne, namevcudiyet geri planında verildiği sürece -tam da zaten bir simgesel nesne olarak deneyimlendiği için- *karşıt* olarak anlaşılabilir. Buna paralel olarak, bir *akışı* temsil ettikleri söylenebilir, çünkü gruplanmamış olmalarına rağmen metonimik bir zincir oluştururlar; böylesi bir akış talebin bitmeyen tatminsizliği ile sürdürülür. Gruplama daha sonra ilksel paternal metafor tarafından gerçekleştirilecektir.

(4) İlksel gösterenler her şeyden önce *imgesel* gösterenlerdir ve böyle olmakla *göstergedirler.* Bir yandan onları "gösterenler" olarak değerlendirmemiz karşıt özellikleri -*Fort!/Da!* tarzı vokalizasyonların eşlik ettiği- sayesindeyse, diğer yandan tam da Freud'un fikrî temsilcileri anlamında göstergelerdir de (*Zeichen*). Anne-nin-Arzusunu oluşturan ilksel gösterenler, Lacan'a göre ihtiyacın (çocuğun) imgeler alanındaki temsilcilerinden başka bir şey değildir. Aynı nedenle, bu imgesel gösterenler/göstergeler eşit derecede birincil bastırma anına da kayıt olarak işaret ederler: Çocuk ihtiyacını talepte dillendirdiği ve talep de imgesel gösterenler türettiği sürece, bastırmadan geçecektir. Bundan, Freud'un tersine Lacan için, tüm fikrî temsiller zorunlu olarak proto-bilinçdışında bastırılmış/kaydedilmiştir sonucunu çıkarabiliriz. Paternal metaforun eylemiyle, bir kez bilinçdışı öz-bilinçten düzgün bir biçimde ayrıştığında, fikrî temsillerin böylesi bir kesintisiz kaydı devam edecektir: Lacan için birincil bastırma oluştuktan sonra tüm gösterenlerin *çifte kaydedilmesi* (bilinçli ardzamanlı zincirde ve bilinçdışı eşzamanlı zincirlerde) bu yüzdendir diyebiliriz.

Anne-nin-Arzusu'nun karmaşık anlamlandırıcı işlevi Baba-nın-Adı'nın statüsü için önemli çıkarımlara sahiptir: Her ikisi de gösterenler olarak düşünüldüğü sürece, ikisi arasındaki ikame edici işlem haklı bir biçimde bir (paternal) metafor olarak adlandırılabilir.

202 Bkz. *Le séminaire livre V*, s. 231.

Diğer yandan, aynı zamanda, Anne-nin-Arzusunun sadece bir proto-gösteren, imgesel-simgesel anlamlandırıcı öğelerinin hala bir şekilde travmanın Gerçeği ile doğrudan temasta olan fikrî temsilcilerin organize olmamış bir akışı olduğu göz önüne alındığında, Baba-nın-Adı aynı zamanda bir gösterge olarak da görülebilir. Daha önce biraz farklı bir bakış açısından çıkarsadığımız gibi, Baba-nın-Adı fallik anlamlandırmayı ilerleterek, çocuğun o zamana kadar (tam anlamıyla) simgeselleştirmeyi başaramadığı esrarengiz "Anne ne istiyor?"u bire-bir bir şekilde anlamlandırır. Fallusun, Oidipus'a giren ve onu başarıyla çözen öznelerin bilinçdışlarının Ana-Gösteren'i (S_1) olarak değerlendirilmesi gerekliliği tam da bu anlamdadır. Lacan'ın V. Seminer'deki en etkili ifadelerinden birini kullanacak olursak, fallus en sonunda bir "*signe constituant*"dır [*kurucu gösterge*]. İlginçtir ki, bu evrede, Lacan böylesi bir ifadeyi sadece "anormal" Oidipal ilişkilerde çocuğa simgesel düzene (mazoşistik sapkınlığa işaret edecek olan) "alternatif" bir yoldan girmeye yardımcı olan bir kısım işaret / imgesel göstergeye (kırbaç, sopa, vb.)[203] uyguluyormuş gibidir. "*Signe constituant*" bu şekilde nitelendirilir, çünkü "onlar aracılığıyla [diğer göstergelere] değer yaratılması güvenceye alınmış olur" ve aynı zamanda "onlar aracılığıyla işe karışan bu gerçek şeye... onu gösterge yapan bir top çarpar."[204] Bu "alternatif" Ana-Gösterenler, çocuk ve anne arasındaki hüsran diyalektiğinde bir bozukluk fallik *Gestaltın* oluşumunu engellediği zamanlarda yedekler olarak gereklidir.[205]

---

203 Bunlar standart fallik fantazi için yedeklerdir ve böyle olmakla fallik olarak kalırlar.

204 *Le séminaire livre V*, s. 253.

205 Freud'un "Bir Çocuk Dövülüyor" adlı vaka çalışması (bkz. SE, XVII) zemininde, V. Seminer'de Lacan aşağıdaki gibi şemarize edebileceğimiz bu tür bir bozukluğun paradigmatik bir örneğini önerir: (1) "annenin arzusunun konumlandığı imgesel yer" bir kardeş tarafından "işgal edilmiştir"; (2) anne sevgisinin yokluğu çocuğun simgeselleştirmeye başlamasının imkansızlığına karşılık gelir: Anne hiç ortada yoksa, yokluğu hüsranı [*frustration*] izleyen simgeselleştirme sürecini

Daha genel olarak, paternal Yasa'nın aşkınlığı simgesel Ötekinin kendine yeterliliğini sağladığı sürece, Lacan'ın Oidipus kompleksinin başarılı kurulumuna karşılık gelen bir *standart* fallik fantazinin varlığını açık bir şekilde tanımadığını vurgulamalıyız. Fantazi sapkınlıklar alanına tecrit edilmiştir ve bunun uygun cinsiyetlenmenin mazoşizm ile "normalizasyonu/normatifleşmesi" ile kaçınılmaz örtüşmesi gözden kaçırılmaktadır. Lacan "Ötekinin Ötekisi yoktur" vargısına ulaşır ulaşmaz işler değişecektir: Bu basitçe aşkın [*transcendental*] Yasa yoktur ve böylece Simgesel -psikotik ve sapkın patolojilerden bağımsız olarak- *aslında* yapısal olarak eksik bir düzendir demektir. Bu noktada, Baba-nın-Adı, doğru cinsiyetlenme/Oidipal çözülmeden sorumlu olmasına rağmen (a) simgesel fallus ile mükemmelen özdeşleştirilecek; (b) nitel olarak herhangi bir (sapkın) Ana-Gösteren (S_1) düzeyine "indirilecektir." Diğer bir deyişle, S_1 olarak Baba-nın-Adı/simgesel fallus, her durumda Simgeseldeki eksikliğe karşı *en standart* fantazmatik telafi veya savunma olarak değerlendirilecek, fakat onu "sapkın" Ana-Gösterenlerden herhangi bir yapısal farklılık ayırt etmeyecektir. Baba-nın-Adı artık Ötekinin "çevresini sarmayacaktır"; sadece eksikliğini örterek onu dikecektir. Bunun sonucu olarak, *bütün* S_1'ler, kendilerine karşılık gelen S_2'lerinin bağımlı olacağı eşit derecede imtiyazlı gösterenler olarak tanımlanacaklardır. Böylesi bir bağımlılık anlamlandırma düzeyine sınırlı olacaktır: S_2 gösterenlerinin belli bir S_1'e bağımlılığı hakikati -kendi S_1'i

---

tetikleyemez; (3) çocuk kendisine bir telafi, bir "simgesel eylem" gibi işlev gören bir "fantazmatik çözüm" bulur: Aşkın yokluğu/bir rakibin mevcudiyeti bir sopa veya kırbaç gibi imgesel bir gösteren (hiyeroglif tarzı) aracılığıyla sembolize edilir; çocuk simgesel düzene "mazoşistik dayak fantazisi" adı verilen bir zeminde aktif olarak girer (bkz. *Le séminaire livre V*, s. 240-241). "Sopa göstergesi... veya başka ne ile vuruluyorsa... onun sayesinde kabul edilemez etkinin dahi öznel bir ayrıcalık haline dönüşebileceği bir öğedir... Başlangıçta bir erkek kardeşin rakip olması gerçekliğini yok etme aracı olan bir şey, sonradan öznenin kendisini ayrışmış ve tanınır olarak bulduğu bir şeye dönüşebilir." (a.g.e., s. 253).

için bir bilinçdışı özneyi temsil etmesi veya anlamlandırması- artık S_1'in kendi S_2'lerini anlamlandırdığı manasına gelmeyecektir. Artık *gösterenlerin* bir göstereni olmayacak, sadece birbirini dışlayan, -potansiyel olarak sonsuz olsa da- gösterilenleri kendileri olarak, öznenin bilinçdışını bir temel fantazide sabitleyerek anlamlandıran çoğul S_1 gösterenleri olacaktır. Cebirsel fantazi formülü $\$\lozenge a$'ya ilişkin olarak -"ilksel travmanın Gerçeği ile (geriye dönük) ilişkideki kastre özne" olarak okunacak olan- S_1 tam da iki öğeyi birbirine bağlı tutan şey olacaktır.

III. KISIM

GERÇEĞİN ÖZNESİ

Biri bana "Ne yaptın sen?" diye sordu,
"ne diye bu küçük nesne *a*'yı icat ettin?"
Lacan, XIV. Seminer

4. Bölüm
Ötekinin Ötekisi Yoktur

4.1 Giriş

4. ve 5. Bölüm'de Lacan'ın merkezî Gerçek kavramındaki şekliyle geç dönem özne teorisini irdelemeyi öneriyorum. Bu bölümde, başlangıçta "Ötekinin Ötekisi Yoktur" formülünün tam anlamını ve onun paradigmatik işlevini, Lacan'ın 1960'lar ve 1970'lerdeki eserini özetleyerek analiz etmeye niyetliyim. Öteki burada neye karşılık gelmektedir? Bu formül -paternal Yasa'nın Ötekisi, "gösterenlerin göstereni"- simgesel Ötekinin hegemonyasının gerilemesi ve eşzamanlı olarak "öznenin mutlak Ötekisinin belirmesi"[1] ile ne şekilde ilişkilidir? Ve nihayet, ve belki de en önemlisi, Lacan neden bu "mutlak ötekilik" kavramını "Gerçek" dediği şeyle örtüştürmüştür?

İkincisi, Gerçeğin ve onun İmgesel ve Simgesel ile olan karmaşık ilişkilerinin açıkça konu edilmesinin nasıl doğrudan öznenin alan ve işlevinin derin biçimde yeniden değerlendirilmesine işaret edeceğini göstermeyi amaçlıyorum. Gerçek, bilinçdışının öznesini kuran anlamlandırıcı yapının kesin rolünü yeniden değerlendirmek

---

1 J. Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960* (Londra: Routledge, 1992), s. 52.

zorunda bırakarak, Lacan'ın önceki öznelik kavramlarını "altüst eder." Kuşkusuz ki, Lacan'ın geç dönem araştırması hala bilinçdışının öznesine yönelmişse de, artık bilinçdışı gösterenlerin varlığıyla tümüyle tüketilmiş olarak anlaşılmamaktadır: İçinde Simgeseli aşan gerçek bir şey, simgesel Ötekini "tam-değil" yapan ve aynı nedenle onu farka dayalı bir simgesel yapı olarak mümkün kılan bir şey bulunmaktadır.

Lacan'ın VII. Seminer'de (1959-1960) bizzat açıkça söylediği gibi "özne basitçe gösterenin dolayımına tabi olan özne değildir," fakat aynı zamanda "gerçek ve gösteren arasında bir ara terimdir."[2] Bilinçdışının öznesinin böylesi bir nitelenişinin, Lacan'ın erken dönem çalışmalarında, en dikkat çekici şekilde "Freudcu Şey"de tekrar tekrar ifade ettikleriyle bağdaşmazlığı, okuyucuyu derhal çarpmalıdır: O evrede, bilinçdışı tümüyle gösterene indirgenebilmekte ve gerçekten de doğrudan doğruya konuşan "akılcı" Şey olarak tanımlanmaktaydı. Diğer taraftan, VII. Seminer döneminde, bilinçdışı bir şekilde, temel özelliği -olduça şaşırtıcı bir şekilde- "dilsizliği"[3] olan, "gösterilenin-dışında"[4] olması olan gerçek bir Şey'e bağlanmıştır. Daha sonra ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, Lacan'ın bu iki durumda yine de tümüyle aynı bilinçdışı kavramını resmetmekte olduğu iddiası ikna edici olmaktan uzaksa da, her şeye rağmen bize basitçe birbirlerine karşıt iki özne teorisi sunulduğu da doğru değildir. Diğer bir deyişle, kayda değer değişikliklere rağmen, bu hala Gerçeğin öznesi kavramı aracılığıyla yeni bir açıklama bulan bir dil gibi yapılanmış bilinçdışının öznesidir.[5]

---

2 A.g.e., s. 103, 129 (çeviri bana ait).

3 Bkz., örn., a.g.e., s. 55.

4 A.g.e., s. 54 (çeviri bana ait).

5 Lacan'ın Şey'in her şeyden önce gerçek ve bunun sonucu olarak dilsiz olduğunu kavraması bilinçdışının konuşmayı kestiği anlamına gelmez: bkz., örn., a.g.e., s. 205-206. Miller "başka bir Lacan'ın" (Gerçeğin Lacan'ı) varlığının "bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış" olduğu tezinin yadsınması olmadığını vurgulayan ilk kişiydi. Bkz. Özellikle J.-A. Miller, "D'un autre Lacan," *Ornicar*, sayı 28 (Temmuz 1984), s. 49-57.

Buna ek olarak, Gerçek düzenin özellikle öznenin simgesel işlevlerinin sınırlarında ortaya çıkmadığını vurgulamak elzemdir: O aynı zamanda öznenin imgesel boyutunun ardında pusuya yatmış olandır da. 5. Bölüm'de bu meselenin irdelenmesiyle de meşgul olacağım; böylelikle, Lacan 1960'ların başında, bu kitabın açılış kısmında tartıştığım teorilerin derinlemesine bir yeniden işlenmesine ulaşır. Basitçe söylemek gerekirse, Lacan'ın geç dönem çalışmalarında imgesel düzenin yansıyan [*specular*] niteliği en nihayetinde yansımaya indirgenemeyecek gerçek bir öğeye bağımlıdır. VII. Seminer'de bizzat söylediği gibi, "imge olarak insan... imgenin boş bıraktığı delik için ilginçtir."[6] Bu noktada, özne, imgede (bedeninin), (yansıyan) imgeden daha fazla olan şey nedeniyle özellikle "ilginç" sayılacaktır: Bu Lacan'ın "nesne *a*" dediği şeydir, yansıtılamayan kalıntı, imgesel ve Gerçek arasındaki sınırda oturan bir boşluk ("delik").

Bu sınırın kendisinin Simgeselin alanı üzerinde sınırlandığı kaydedilmelidir. Üç düzenin kesişmesinde kalan kavram temel fantazi kavramıdır –buna 5. Bölüm'ün üç uzun alt bölümünde titizlikle değinilecektir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, temel fantazi tam da, gerçek nesne *a* ile ilişkisi içinde gösterenin simgesel etkisi ile üzeri çizilen özne şeklinde okunması gereken şeydir: $\$\lozenge a$. Görünüşte sıradan "ilişkisi içinde" ifadesi ve onun bir çok mümkün okunması altında Lacan özne teorisinin en önemli iki kavramını gruplar: arzu ve dürtü. Lacan'ın analizlerini, arzu -ki Lacan Spinoza gibi "insanın gerçek özü"[7] olduğunu düşünmektedir- ve dürtünün -ki şimdilik basitçe arzuyu kısmen doyuran şey olarak anlaşılmalıdır- ancak temel fantazi çerçevesinde konumlandırıldıkları takdirde doğru bir şekilde yorumlanabileceklerini gösterme çabası içinde izleyeceğim.

Bu başlangıç aşamasında, temel fantaziyi, Lacan'ın düşüncesi içindeki artan önemini kabaca anahatlarıyla belirterek tanıtmak yeterli

---

6 *The Seminar. Book VII*, s. 196.

7 Bkz., örn., *VI. Seminer*, 12 Kasım 1958 dersi.

olacaktır. IV. ve V. Seminer'deki ilk açıkça telaffuz edilmiş ortaya çıkışında, özellikle mazoşist sapkınların (bilinçdışı) psişik ekonomilerini nitelendirir sayılmışsa da,[8] VI. Seminer ile başlayan ayrıntılandırmanın ikinci evresinde, Lacan giderek onu, tüm öznelerin bilinçdışlarının (bilinçdışları olmayan psikotikler dışında) temelini sağlayan bir evrensel yapı olarak almaya zorunlu kalır. 3. Bölüm'de tartıştığım gibi, temel fantazinin "standart" fallik versiyonu, aslına bakılırsa, Lacan'ın Oidipus kompleksini aşkın [*transcendent*] bir "Ötekinin Ötekisi," paternal Yasa sayesinde özneyi Simgeselde güvence altına alan paternal metafor terimleriyle okuyuşunda örtük olarak varsayılmaktaydı. Diğer taraftan, daha sonraki vargı olan, tüm temel fantazilerin -sadece (patolojik) sapkın fantazilerin değil- niteliği temel olarak *mazoşistik* olan bir psişik ekonomiye sonunda katıldıkları, "Ötekinin Ötekisi yoktur," Gerçek Simgeseli "deler"[9] tanımlarının sonuçlarından biri olacaktır. Bu son bağlantı, öznenin bilinçdışı yaşamını düzenleyen ve Gerçek düzenle derinlemesine ilişkide olan *jouissance*, "acıdan haz alma" sorusunu zorunlu olarak ortaya atar. Bu nedenle, 5. Bölüm'ün son iki alt bölümünü *jouissance* tartışmasına ayırıyorum.[10]

---

8 Bkz. Özellikle J. Lacan, *Le séminaire livre IV. La relation d'objet, 1956-1957* (Paris: Seuil, 1994), Bölüm VII; J. Lacan, *Le séminaire livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-1958* (Paris: Seuil, 1998), Bölüm XIII.

9 Dolayısıyla fantazi kavramının evriminde dört farklı evre vardır: 1. Fantazi sadece mazoşist sapkınlara aittir (IV. ve V. Seminer); 2. Paternal metafor standart, evrensel bir fantazi öngörür, fakat Lacan bunu üstlenmez (V. Seminer); 3. Fantazinin evrensel olduğu üstlenilmiştir, fakat mazoşizm sapkınlara sınırlıdır (VI. Seminer). VI. Seminer'in fantaziyi neredeyse tümüyle *imgesel* bir oluşum olarak ve bunun sonucunda *jouissance*'ın Gerçeğine hemen hiç atıf yapmadan tartışması bu yüzdendir; 4. Fantazi evrenseldir ve hatta standart fallik şeklinde evrensel olarak mazoşistiktir. Fantazinin gerçek (mazoşistik) rolü VII. Seminer'de öngörülmüştür, fakat ancak sonradan X. Seminer'de geliştirilmiştir (nesne *a*'nın gerçek bir nesne olarak konu edilmeye başlanmasıyla).

10 *Jouissance* V. Seminer'de tantanayla tanıtıldığında özellikle mazoşist sapkına atfedilmiştir (bkz., özellikle *Le séminaire livre V*, XIV. Bölüm) Oysa ki V.

4.2 "Ötekinin Bir Ötekisi Vardır"dan...

1960'larda ve 1970'lerde Lacancı teori sıkı bir şekilde "Ötekinin Ötekisi yoktur" (cebirsel olarak üzeri çizili A olarak gösterilen) varsayımına dayanıyor gibi görünmektedir. Lacan'ın düşüncesinin bu evresinin bu mesele üzerine sıklıkla çelişen ifadeler sunduğu bir dönemle öncelendiğini düşünürsek, bu temel çıkarımın ilk kez tam olarak üstlenildiği özgün anı belirlemek zordur. V. Seminer (1957-1958) paternal metaforun işlev görmesini tartışmasız bir biçimde Ötekinin bir Ötekisi *olduğu* varsayımına dayandırarak ortaya koyar. Lacan'ın söylediği gibi "[analitik] deneyim bize, o olmaksızın dil evreninin kendisini ifade edemeyeceği, Ötekine göre Öteki tarafından sağlanan geri planın [*arrière-plan*] vazgeçilmezliğini göstermektedir."[11] Bir yıldan daha az bir süre sonra, VI. Seminer tereddütsüz bir şekilde "Ötekinin Ötekisi yoktur... gösterenin herhangi bir tezahürünün somut sonuçlarını güvence altına alacak bir gösteren mevcut değildir."[12] diye ilan eder.

Bu görünüşte birbiriyle bağdaşmaz alıntıları nasıl değerlendirmeliyiz? V. ve VI. Seminer arasında aceleci bir şekilde temel bir *Kehre* [dönüş; viraj] seçip ayırmak Lacan'ın düşüncesinin çok yönlü ve doğrusal olmayan evrimini muhtemelen görmezden gelecektir. Her şeye rağmen, 1958 ve 1963 arasındaki verimli yıllar sırasında Lacancı teorinin 1950'lerin ortalarındaki "yapı" kavramına, onun için "Ötekinin bir Ötekisi vardır"ın örtük bir düstur olarak kabul edilmesi gereken kavrama verdiği önceliğin hızla

---

Seminer'de Lacan çelişkili bir şekilde (patolojik olmayan) sapkınlığın dilin bir varlığı olarak insanın bir ön koşulu olduğunu kabul eder... (a.g.e., s. 78, 311).

11 A.g.e., s. 463. Lacan aynı zamanda "öznenin bu Ötekisini algılamasını sağlayan, kendisi simgeselleştirilmiş varlık olarak konuşmanın konumu olan bu Ötekinin Ötekisinden söz eder." Bizzat Miller bu dersin alt bölümlerinden birini uygun bir şekilde "L'Autre de l'Autre" olarak adlandırmıştır (18 Haziran 1958).

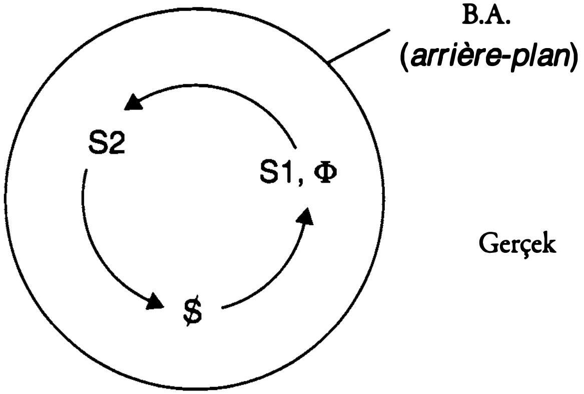
12 VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

ötesine geçtiği kesindir. Bu formülün ne anlama geldiğini kısaca yeniden özetleyelim.

(Simgesel) Ötekinin bir (simgesel) Ötekisi olması hakikati gösterenlerin düzeni olarak Ötekinin başka bir aşkın [*transcendent*] Öteki, yani paternal Yasa tarafından güvenceye alındığına işaret eder. Yasa olarak Öteki, Ötekinin Ötekisi Baba-nın-Adı'na karşılık gelir: Bu tam da Oidipus kompleksinin çözülmesini ve bunun sonucu olarak öznenin annesiyle sürdürmekte olduğu tedirgin edici ilişkiden ayrılmasını sağlayandır. Böylelikle öznenin öznelerarası simgesel alana aktif olarak girişi sağlanmış olur. Bu noktada, üstü çizili özne ($\$$), gösterenlerin Ötekisi (S_2), Ana-Gösteren (S_1) ve Baba-nın-Adı *olarak* Ötekinin Ötekisi arasındaki ilişkileri gösteren Şekil 4.1'i anmak isterim. Dilin tetiklediği *Spaltung* sonucu öznenin üzeri çizili olduğu sürece, başka bir (imtiyazlı) gösteren (S_1) için bir gösteren (bilinçdışı gösterenler zincirindeki herhangi bir S_2) tarafından temsil edilen şey olarak görülmelidir. Standart fallik fantazi durumunda, Ana-Gösteren Baba-nın-Adı Yasası'nı cisimleştiren simgesel fallus Φ ile özdeşleştirilebilir. Şekil 4.1 öncelikle Baba-nın-Adı'nın tüm diğer gösterenlere göre (Φ de dahil) aşkınlığını, işlevinin "*arrière plan*" olması, "gösterenlerin göstereni" olması gerçeğinin onu benzersiz olarak seçip ayırmasını topografik olarak temsil etmek amacındadır. Tam da Baba-nın-Adı'nın tüm diğer gösterenleri çevrelemesi yüzünden Lacancı teori bu aşamada kendi içine kapalı ve tümüyle bağımsız bir simgesel Ötekinin varlığını ileri sürer gibidir: "Dil tüm olarak bir meta-dili öngörür."[13] Bunun sonucu olarak Gerçek düzen Simgeselden tümüyle ayrılmıştır. Gerçek ancak Simgeselin olmadığı şeklinde sadece negatif olarak tanımlanabilir.

---

13 *J. Lacan, The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56* (Londra: Routledge, 1993), s. 226.



Şekil 4.1

Öyleyse, Lacan'ın psikozu bu bağlamda bir menetme, bu yüzden kişinin kendisini Gerçek ile doğrudan ilişkide bulduğu Baba-nın-Adı'nın radikal bir geri çevrilmesi olarak tanımlaması raslantısal değildir. Psikotik öznede Ötekinin Ötekisi eksiktir. "Psikozun Olası Tüm Tedavilerine Dair Giriş Niteliğinde Sorular" (1957-1958) içinde Lacan'ın psikozun kısaca Ötekinin yokluğuna değil, fakat daha çok Baba-nın-Adı'nın (gösterenlerin göstereni olarak) yokluğunun bir etkisine karşılık geldiğini söylemesi bu yüzdendir. "Baba-nın-Adı'nın çağrıldığı noktaya *Ötekinde,* metaforik etkinin yetersizliği nedeniyle fallik anlamlandırmada denk düşen bir deliğe neden olacak basit bir delik karşılık geliyor olabilir."[14] Diğer bir deyişle, psikotik, dile bir ilişki eksikliği taşıyor olmak şöyle dursun, aslında paternal metafor tarafından "fallik" olarak organize edilmemiş bir dilbilimsel Ötekinin içine daldırılmıştır. Kendisinin durumunda, gösterenlerin (S_2) Ötekisi, Yasanın Ötekisi tarafından düzenlenmediği sürece psikotik dilin kurbanı olarak kalır; onun tarafından "konuşulur." Şekil 4.2'de bunu şematize ediyorum. Simgesel Ötekinin Ötekisi özneyi

14 J. Lacan, *Écrits: A Selection* (Londra: Tavistock, 1977), s. 201 (vurgu eklendi).

Gerçeğin istilasından korur. Psikoz durumunda talihsiz sonuçlarıyla birlikte böylesi bir istila olacaktır.

Lacan psikotiğin psişik yaşamının tümüyle gösterenler tarafından belirlendiğine ikna olmuş durumdadır. Aynı zamanda, psikotiğin imgesel anlamlandırmalar üretebileceğine inanıyor gibi durmaktadır -aslına bakılırsa psikoz genellikle örtüktür. Tersine, en ciddi olgularda dahi hezeyanların "kısmi" olduğu düşünülür.[15] Psikotiğin yapamadığı şey –Baba-nın-Adı ve buna bağlı olarak Ana-Gösterenden (S_1) yoksun olarak- ürettiği anlamlandırmaları tutarlı bir söylem içine yerleştirmektir. Diğer bir deyişle, psikotiğin psişik yaşamı sadece gösterenden gösterene sonsuz bir kayıştan ibaret değildir; metaforik süreçler de mümkündür; gerçekten de Lacan "gösteren ve gösterilenin [geçici olarak] istikrarlı hale geldiği"[16] "sanrısal metaforlar"dan [*delusional metaphors*] söz eder. Farklı anlamlandırıcı zincirlerin örtüşmesi ve anlamlandırma üretilebilmesi sayesinde belli bir dereceye kadar simgesel eklemlendirme mevcuttur -"bu hastalar bize bizim dilimizde konuşurlar"[17]- yine de bu zincirler gösteren veya gösterenler tarafından daha geniş bir şekilde düzenlenmiş değillerdir.[18]

---

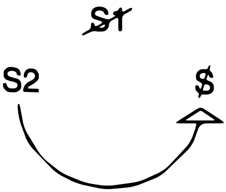
15 Lacan, gerçekten de, hatta Schreber olgusuna referansla dahi "kısmi hezeyanlar"dan söz eder: a.g.e., s. 214.

16 A.g.e. s. 217.

17 *The Seminar. Book III*, s. 33-34.

18 Gösterenlerin göstereni menedilmişse psikotik nasıl anlamlandırmayı veya gösterileni üretir? Psikozda "S_2'lerin kendi aralarında ilişki kurduklarını" ileri sürmenin yeterli olmadığını düşünüyorum. (B. Fink, *The Lacanian Subject* [Princeton: Princeton University Press,1995], s. 75). Eğer psikozda S_2'ler arasındaki ilişki dilin-Gerçeği (harf), boyutunun ötesine geçiyorsa, psikoz genellikle latent ise ve böylelikle özne anlamlandırmayı başarabiliyorsa, bunu ancak hem S_2'leri aşan, hem de düzgün bir S_1 olmayı başaramayan belli sayıda gösteren aracılığıyla yapar. Bu "Bir insana 'normal' diyebilmek için *asgari sayıda*" kapitone noktası edinmiş olması gerektiğini söyleyen Lacan'ın ifadesini açıklar (*The Seminar Book III,* s. 268-269; vurgu eklendi). Diğer bir deyişle, psikotik

Gerçek



Şekil 4.2

Burada çıkanlması gereken en önemli sonuç şudur: Bir hezeyan ne kadar ciddi ve inatçı olsa da psikotik hiçbir zaman dilin ötesindeki mitik bir aleme, saf, ilksel bir Gerçeğe hapsolmuş değildir. Böylesi sık bir yanlış anlamadan kaçınmak için Lacan'ın psikoz hakkındaki en ünlü formülasyonlarından birini dikkatli bir şekilde yeniden değerlendirmek gerekir; "Simgeselden menedilen Gerçekte geri döner" [19] cümlesini başlıca şu anlama gelecek şekilde ele alıyorum: Simgeselin dışsal garantörü olarak Baba-nın-Adı reddedilmişse, günlük gerçekliğin *dilin-Gerçeği*'ne dönüştüğü hezeyanlar ortaya çıkabilir. Psikotik hezeyanlarda -düzgün bir şekilde işlev görmesi için nihai olarak Baba-nın-Adı'nda köklenmiş bir simgesel eklemlenme gerektiren- dış gerçekliğin sıradan algısı "verbal" nitelikleri işin aslı olan işitsel halüsinasyonlar gibi fenomenlerle yer değiştirir. Dilin-Gerçeği olarak bilinçdışı -dolayımlanmamış, simgeselleştirilmemiş harf- gerçeklikte görünür. 2. Bölüm'de gözlemlediğim gibi, bu gibi

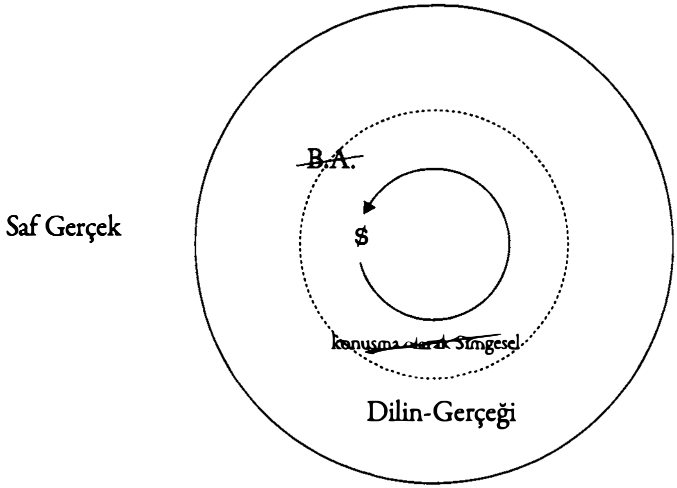
---

kapitone noktalarından yoksun *değildir*.... Psikotik, paternal metafor tarafından üretilen ilksel (ve nitel olarak daha önemli) kapitone noktasını meneder, fakat her şeye rağmen tanım gereği S_2 statüsüne indirgenemeyecek olan (nicel olarak yetersiz sayıda) diğer kapitone noktalarına sahiptir; durum böyle olmasaydı, basitçe "tümüyle çılgın" olacaktı ve bize karşı bizim dilimizde konuşamayacaktı....

19 III. Seminer'de Lacan kelimesi kelimesine "simgeselleştirilemeyen gerçekte geri döner" (*The Seminar. Book III*, s. 86) ve "*Verwerfung* [*menedilme*] nesnesi gerçekte yeniden ortaya çıkar" (a.g.e., s. 190) der.

durumlarda bilinçdışı "dışarıda açıktadır":[20] aynı nedenle, "öznesiz bir bilinçdışı"[21] ile uğraştığımıza göre, kesin konuşmak gerekirse artık bilinçdışı yoktur ve ego ile bilinçdışı arasındaki sınır kalkmış olduğundan öznelik çöker.[22]

Psikotiğin psişik yaşamını nitelendiren *dilin*-Gerçeği ile dolayımlanmamış olan ilişkisi ise -harf veya III. Seminer'den Lacan'ın psikoz tanımlarından biriyle söylemek gerekirse "bir saf gösteren olma boyutunda gösteren"[23]- o zaman yukardaki şekil 4.1 ve 4.2'yi daha açıkça belirlemek zorundayız. Bu şekiller (konuşmadaki) simgeselin bireysel boyutu ile (dildeki) Simgeselin evrensel boyutu arasındaki ayrımı, ilkinin nasıl yapısal olarak ikincisine bağımlı olduğunu da dikkate almalılar.



Şekil 4.3

20 A.g.e., s. 113.

21 M. Recalcati, "Follia e struttura in Jacques Lacan," *aut aut* içinde, 285-286 (Mayıs-Ağustos 1998), s. 151.

22 Psikozda "bilinçdışı mevcut fakat işlev görmemektedir" (*The Seminar. Book III*, s. 143).

23 A.g.e., s. 250.

Şekil 4.3 psikozda öznenin konuşmasını sınırlayan bir Baba-nın-Adı olmadığını gösteriyor. Diğer bir deyişle ilksel gösterenin menedilmesi konuşma ve dil arasındaki bariyerin çökmesine neden olur.[24] Dolayısıyla, psikotiğin kendisini aktif olarak dahil edemediği Simgeselin evrensel boyutu, dilin-Gerçeği kılığında onu "işgal eden" ve ona "sahip olan"[25] olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan, psikotik olmayan öznelerde anlamlandırma zincirleri konuşmada Baba-nın-Adı tarafından düzene sokulur. Şekil 4.4'te bunu şematize etmekteyim. Baba-nın-Adı bireysel konuşmayı çevreler ve böylelikle öznenin Simgeselin evrensel boyutuna aktif girişini sağlar. Öznenin bireysel Simgeseli tarafından doğrudan simgeselleştirilemeyen, fakat her şeye rağmen potansiyel olarak simgeselleştirilebilecek olan anlamlandırma zincirleri yine de kalır -evrensel Simgeselin "parçaları". Bireyaşırı bilinçdışı kavramı bu bağlamda "dışarıda" olan ve dolayısıyla bütün harflerin "varış yerlerine" adrestekinin onları alıp almamasından (ve açmasından) bağımsız olarak "ulaşmaları" anlamında alınmalıdır. Bu evrede, Lacan için "bilinçdışı... bu simgesel yapım insanın tüm yaşanmış deneyimini bir ağ gibi sarar... daima oradadır, aşağı yukarı örtük olarak":[26] Sınırlı yaşamsal kaynaklarına rağmen Oidipus kompleksini başarıyla çözen bir özne her şeyi kapsayan bir simgeselleştirme sürecine ilerleyebilir.

Şekil 4.3 ve 4.4'ten iki topografik mesele daha kalır: (1) Psikotiği istila eden dilin-Gerçeği ve psikotiğin kendini başarılı bir şekilde içine dahil ettiği evrensel Simgesel basitçe aynı paranın iki

24 "Hasta konuşur mu? Eğer dil ve konuşmayı ayırt etmezsek, doğru, konuşur, fakat şu gözlerini açıp kapayan, sıvı içen, vs. bebekler gibi konuşur." (a.g.e., s. 34).

25 A.g.e., s. 250.

26 A.g.e., s. 112. Bilinçdışı daima "dışarıda"dır, fakat dışarıda olmakla birlikte nevrotikler için örtük, psikotikler için ise açıktadır.

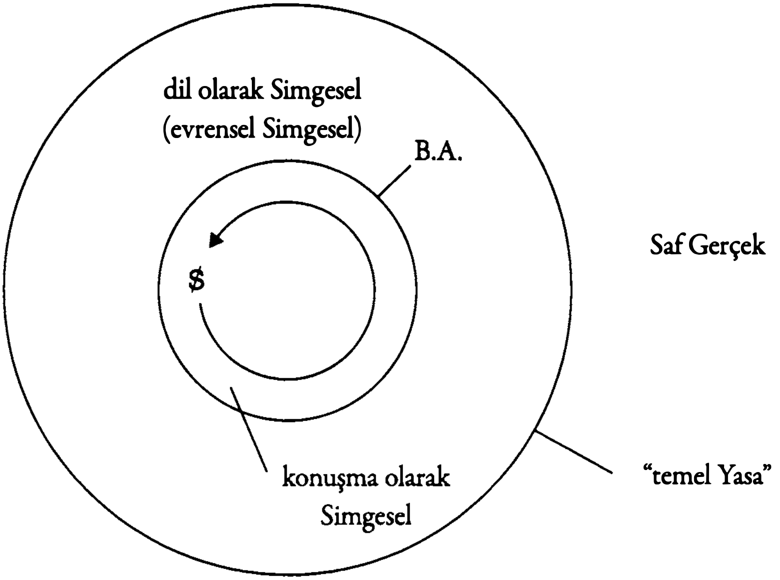
ayrı yüzüdür.[27] Dahası, 2. Bölüm'de gördüğümüz gibi, harf olarak dilin-Gerçeği (psikotik olmayan) öznenin bilinçdışının temel bir etmeni olarak kalır. (2) "Ötekinin bir Ötekisi vardır" önerisi mantıksal olarak sadece Simgeselin olamadığı olarak tanımlanabilecek bir saf Gerçeğin varlığını gerektirir. Ancak böylesi bir saf Gerçeğin *evrensel* simgesel Ötekinin dışında duran olduğu işaret edilmelidir: Psikotikler asla saf bir Gerçek içinde olmamalarına rağmen, Yasa'nın/Baba-nın-Adı'nın evrensel boyutunun ötesinde konumlanması gereken bir saf Gerçek vardır. Lacan, Baba-nın-Adı'nın bu öte düzeyinden çeşitli vesilelerle söz eder,[28] en çarpıcı şekilde III. Seminer'de onu nihai "aldatıcı olmayan öğe" ve "Yasa'nın temelindeki benzersiz ilke"[29] olarak tanımlar. Daha önce gördüğümüz gibi, Baba-nın-Adı, Yasa'nın Ötekisi olarak, gösterenlerin Ötekisi olan Ötekinin Ötekisidir; dolayısıyla, "yasanın ilkesi" ile yüzleştiğimizde, evrensel Baba-nın-Adı'nın temellerinin doğrudan kendisiyle uğraşıyoruz demektir.

---

27 Lacan'ın evrilmekte olan psikoz kavramı üzerine diğer açılardan mükemmel makalesinde Grigg'in vurgulamayı kaçırdığı noktanın tam da bu olduğunu düşünüyorum (bkz. R. Grigg, "From the Mechanism of Psychosis to the Universal Condition of the Symptom: On Foreclosure," *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* içinde, ed. D. Nobus [Londra: Rebus Press, 1998], özellikle s. 53-54, 56. Grigg doğru bir biçimde Gerçeğin *gerçeklikte* geri döndüğünü ve gerçeklikte geri dönenin gösterenlerden başka bir şey olmadığını vurgular; diğer taraftan, geri dönen dilin-Gerçeğinin *evrensel* (simgeselleştirilmemiş) Simgesele karşılık geldiğini belirtmez ve böylece dilin-Gerçeğini ilksel [*primordial*] Gerçekle karıştırma riskini almış olur.

28 Bundan böyle "evrensel Baba-nın-Adı" ifadesini Yasa'nın bu evrensel düzeyini tanımlamak üzere sıklıkla kullanacağım. Bu durum Baba-nın-Adı'nın aynı zamanda öznenin Simgesele bireysel girişindeki *bireysel* düzeydeki evrensel Yasa olması ihtimalini tabii ki dışlamaz.

29 *The Seminar. Book III*, s. 64-65.



Şekil 4.4

Simgeselin temel Yasası'nın anlamını daha yakından analiz edelim. Lacan, III. Seminer'de Schreber'in anıları üzerine olan yorumlarında temel bir çıkarım yapar: Hezeyanlı psikotik için gösterenlerin evrensel konumu olarak Ötekisi -Schreber'in Tanrısı- "olabilecek herhangi bir düzeni devirebilecek kesintisiz bir aldatma eylemi"[30] uygulayan bir kandırıcıdır. Psikotik bundan *emindir.*[31] Bu şimdiye kadar açıklamakta olduklarımın kaçınılmaz sonucudur: Ötekinin Ötekisi olmadığında, -farka dayalı yapısı dolayısıyla tanım gereği aldatıcı olan- gösterenlerin Ötekisi aldatıcı olmayan dışsal bir öğe tarafından güvenceye alınmamıştır. Tersine, psikotik olmayan özneler "söyledikleri ve yaptıkları [kendilerini] aldatmak üzere söylendiği ve yapıldığını *varsayabilecekleri* sürece

30 A.g.e., s. 69.
31 A.g.e., s. 69, 75.

bir özne önündedirler"[32] Böylesi bir aldatılma durumu varsayımı, psikotik olmayan öznelerin gündelik gerçekleri olduğu gibi simgesel hakikatleri, daima simgesel olarak dolayımlandıkları sürece güvence altına aldıkları "aldatıcı olmayan öğe" ile birlikte el ele gider. "Öznenin özneye konuşmasının aldatabilmesini mümkün kılan temel yapının diyalektik eşleniği daima aldatamayacak başka bir şeyin mevcut olmasıdır."[33] Ötekinin (potansiyel olarak aldatıcı) söylemini "aldatmayan bir şey" ile güvenceye alarak, -psikotiğin takılı kaldığı- salt aldatmaca düzleminden kurmacalar düzlemine geçiyoruz. Lacan'ın "aldatan, özünde, kurmaca olan değildir, fakat kesinlikle simgesel dediğimdir" ve tersine "tüm [simgesel] hakikat kurgu yapısına sahiptir"[34] demesi bu yüzdendir. "Hakiki yalanlar" veya "yalancı hakikatler" boyutu -ki nihayetinde kurgu olarak tüm (simgesel) hakikatler ona aittir- ilintili kuşku boyutuyla birlikte, böylece bize düzgün işlev gören simgesel düzenin asgari bir tanımını sunabilir; bu durum Lacan'ın defalarca naklettiği Freud'un ünlü Yahudi fıkrasında çok iyi yakalanmıştır: "Gerçekten Cracow'a gidiyorsan ne diye bana Cracow'a gidiyorum diyorsun?"[35] Doğada -imgesele dayanan- içgüdüsel olarak aldatıcı davranışlar bulmak mümkünse de, dilin varlığı olarak insan *yalan söylüyormuş gibi yapma* yeteneği olan kesinlilkle tek hayvandır. Lacan, dilin varlığı olarak insanın, gösterenlerin Ötekisinin aldatıcı doğası yüzünden, günlük gerçekliğin nesnelerini daima "aldatıcı olmayan bir şeyle"[36] güvence altına almak ihtiyacı duyduklarını ileri sürer. Ancak, bu işlev "kültürel bölgeye göre farklı

32 A.g.e., s. 37 (vurgu eklendi).

33 A.g.e., s. 64.

34 *The Seminar. Book VII*, s. 12.

35 Bkz. S. Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, SE, VIII, s. 115 içinde.

36 *The Seminar. Book III*, s. 64.

şekillerde yerine getirilir,"[37] ve her şeyin ötesinde tarihe göre. Örneğin, Aristocu bilim "Ötekinin samimiyetinden"[38] kendisini doğaya, namuslu semavi kürelere doğrudan referansla ikna eder: Semavi cisimlerin gökyüzünde düzenli küresel bir yörünge izlermiş ve böylelikle "daima aynı yere dönüyormuş" gibi görünmeleri kadim insanlara aldatıcı olmayan bir temel yasa sunmaktaydı. Lacan, Aristoteles'in evreninde hala dolayımlanmamış Gerçek *olarak* doğanın, güncel gerçekliğin simgesel olarak dolayımlanan oluşumlarının ve simgesel Ötekinin içkin olan aldatıcılığının en nihai güvencesi olduğunu söyler gibidir; Aristoteles'in evreninde Ötekinin Ötekisi hala (ilksel) Gerçeğe karşılık gelir.

Diğer yandan, Lacan için modern bilim, artık semavi alanda olup bitenlerle ilgilenmeyen, fakat onun yerine Ötekini kendisi *simgesel* olan, bir aldatıcı olmayan *a priori*'de güvenceye alan tuhaf bir Yahudi-Hristiyan geleneğine dayanır. Bu Descartes'ın aldatmayan Tanrısından başka bir şey değildir. "Gerçeğin [günlük gerçeklik] bize numara yapamayacağı düşüncesi" ki, "[modern] bilimin dünyasının kurulmasında temel önemdedir" -ve hala "bizim gibi insanların zihniyetlerini"[39] etkilemektedir- en sonunda "Descartes'ın bizi aldatma yeteneği olmayan Tanrı üzerine meditasyonuna"[40] dayanır. Diğer bir deyişle, modern bilim için Ötekinin Ötekisi simgeseldir: Bu bir "iman eylemi"[41] gerektirir. Modern bilim "yalnızca evrenin değil [gündelik gerçeklikte algılandıkları şekilleriyle nesneler],

37 A.g.e.

38 A.g.e., s. 65.

39 A.g.e., s. 66.

40 A.g.e., s. 64. Baba-nın-Adı kavramının dinsel imalarının burada meşruiyet kazandığına kuşku yoktur.

41 A.g.e., s. 65. Böylesi bir "iman eylemi," Descartes'ın Tanrı tarafından aldatılmadığına ilişkin *kesinliği*, "Tanrı beni *kesinlikle* aldatıyor" şeklinde kesin konuşan psikotik pozisyonun olumsuzlanmasını varsayar. Kartezyen felsefede bu "hiperbolik kuşku"dan başka bir şey değildir: "Ya Tanrı beni daima aldatmaktaysa?"...

aynı zamanda yasanın da temelindeki benzersiz bir ilkeye"[42] dayanır. Yasa böylece *ex nihilo* [*hiçlikten varolma*] yaratılmıştır. Bilimin neden böyle ("aşikar olmayan")[43] bir adım attığına dair Lacan'ın inancı 5. Bölüm'de analiz edilecektir. Lacan III. Seminer'de Aristotelesci bilimden modern bilime geçişin herhangi bir açıklamasını sunmaz; ancak, III. Seminer'den bu pasajı, VII. Seminer'de modern bilimin doğuşuna adadığı bir dizi zorlayıcı pasajla yan yana koyarak daha ileri hipotezler elde edilebilir.

Şimdilik, kendimizi Aristotelesci ve modern "aldatıcı olmayan öğeler" arasındaki farklılıklar ve benzerliklerin ortaya konulmasına sınırlayalım. Yeniden özetlemek gerekirse: Düşüncesinin bu evresinde Lacan tüm simgesel sistemlerin bir "aldatıcı olmayan öğe"ye, tarihin belli bir döneminde Ötekinin evrensel Ötekisi olarak işlev gören bir temel Yasa'ya ihtiyaç duyduklarına inanmaktadır, yine de aynı zamanda moderniteyi, kendisini Ötekinin simgesel Ötekisi olarak kurduğu sürece özel olarak görür. Bunu söylemiş olmakla birlikte, premodern simgesel sistemlerin kesin işlev görme biçimlerinin bizim için onarılamaz bir biçimde kaybolduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır -ve bu durum Yahudi-Hristiyan Tanrı'ya halen iman edip etmediğimizden bağımsızdır. Aristotelesci bilimin temelini "içeriden" bizzat kendisinin çizme çabasına rağmen, Lacan, Ötekinin simgesel Ötekisine dayandığı şekliyle Aristotelesci (ve pre-Aristotelesci) evreni sonunda kaçınılmaz bir şekilde geriye dönük olarak yeniden yorumlamakta olduğumuza inanır: Bu onun hakkında herhangi bir hakikati (kurguyu) formüle etmemizin tek yoludur. Bunun sonucu olarak şaşırmamalıyız ki: (1) III. Seminer'deki aynı pasajda Lacan, Aristotelesci bilimi modern bilimle -farzedilir ki- *bağlayacak* "insan düşüncesinin (doğrusal olmayan) evriminden" söz açar:[44] (2)

42 A.g.e.

43 A.g.e., s. 64.

44 A.g.e.

O yıllarda, (Yahudi-Hristiyan) evrensel Baba-nın-Adı *olarak* "yasa ilkesini" bambaşka tarihsel dönemlere uygular ve sonuçlarını tarih boyunca insanın libidinal ekonomisinin farklı düzeylerinde değerlendirir.[45] Bunu nasıl yapabilmektedir?

Lacan için tüm farklı "aldatıcı olmayan öğelerin," nihayetinde ensesti yasaklayan cinsiyetlenme Yasası olduğu ve böyle yapmakla *herhangi* bir kültürü –Simgeselin kendisi- doğadan ayırdığı sürece, evrensel Baba-nın-Adı'nı zımni olarak varsaydıkları ileri sürülebilirdi. Her tarihsel olarak belirlenmiş Ötekinin Ötekisinin kökünde ensest yasağının temel Yasası bulunur.

Biraz daha farklı bir açıdan, Baba-nın-Adı Yasası'nın sayesinde şimdi artık Oidipus kompleksini çözen çocuk için *bireysel* düzeyde meydana geldiğini bildiğimiz şeyin, *evrensel* Ötekinin Ötekisinin mitik *ilk* ortaya çıkışı –Simgeselin doğuşu- ile türdeş olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürebilirdik. Tarihin/tarihteki ilk temel Yasa, tarihin kendisinin başlangıcı, böylelikle açıklıkla fallik bir tarih-öncesi dönem vargısı ile (fallik dönemin evrensel eşleniği) ilişkilendirilmelidir. Lacan IV. Seminer'de, öznenin Simgesele bireysel girişinde fallik *Gestaltların* önemini, tarihin şafağındaki "dikili taşların" (devasa fallik Gestaltlar olarak alınan)[46] önemi ile birlikte tanımladığında kuşkusuz ki bunu ima etmektedir. Öyleyse, çocuğun giderek artan simgeselleştirme (öğrenme) yeteneğinin Baba-nın-Adı'nın etkinliği ön koşuluna bağlı olması gibi ardışık temel Yasalar'ın bu ilk temel Yasa ön koşuluna bağlı olduğunu çıkarsamaya yetkimiz var demektir. Çocuğun simgesel

45 Örneğin, Lacan tarihsel olarak birbirinden ayrı (ve premodern), antik komedi (V. Seminer) ve şövalye aşkı şiirleri (VII. Seminer) gibi kültürel fenomenleri analiz ederken net bir şekilde Baba-nın-Adı ve fallus gibi kendi kavramlarına dayanır.

46 Bkz. *Le séminaire livre IV*, s. 51. Lacan teslim eder: "Bir bütün olarak insanlık tarihi hakkında konuşuyorum" (a.g.e., s. 50).

çıraklığının bir şekilde onu evrensel "insan düşüncesinin evrimi" evrelerinden geçirdiğini ileri sürerek Lacan'ın kendi sözlerini zorladığımı sanmıyorum. Bu aşamada, Lacan'ın Simgesel teorisinin geriye dönüklüğün üç düzeyinin karşılıklı ilişkisi ile nitelendirildiği de gösterilebilmelidir: (1) Bireylerin ağızlarından çıkan cümle düzeyi: Cümlenin ilk kelimesi ancak cümle bittikten sonra geriye dönük olarak bir anlam edinir; (2) öznenin evrensel Simgesele bireysel (aktif) girişi düzeyi: Pre-Oidipal yaşam Oidipus kompleksinin çözülmesiyle geriye dönük olarak gösterenleştirilir [*signifierize*]; (3) tarih-öncesinin tarihin bakış açısından, geriye dönük olarak onun sayesinde yerli yerine konulduğu bir evrensel simgesel Yasa'nın ilk kuruluşu. Biraz önce ileri sürdüğüm gibi, evrensel Baba-nın-Adı *olarak* bu ilk temel Yasa, aynı zamanda, ensesti yasaklayan ve böylelikle türün o zamanı önceleyen tüm protosimgesel aktivitelerini -basit terimlerle, fallik olduğu iddia edilen tek-parça dik taş anıt kültürünü-[47] geriye dönük olarak simgeselleştiren (evrensel düzeyde) Yasa'dır.

Bunlar söylenmişken, XVII. Seminer'de Lacan samimiyetle Oidipus kompleksinin sonuç olarak Freud'un "rüyası," onun kendi miti olduğunu söyler.[48] Benzer bir hatta, biz de Baba-nın-Adı'nın basitçe Lacan'ın, Freud'un kendi buluşlarını modern felsefe ve bilim tarihi geleneğinden süzülmüş kendisinin bir mitik yeniden yorumlaması olduğunu ileri sürebilirdik. Ancak, Lacan'ın görüşünde psikanalitik teorinin bir çok aksiyomunun mitik kökenleri, onların epistemolojik geçerliliklerini hiçbir şekilde azaltmaz. XVII. Seminer'den yapılan alıntı yaygın bir şekilde bilinmektedir, fakat yorumcular, VII. Seminer'den, ilkinin ardındaki gizli moti-

47 Açık söylemek gerekirse, "tarih öncesi" insanın yiyeceğini öğüttüğü taş ancak bu noktada bir alet haline dönüşmüş olacaktır ...

48 J. Lacan, *Le séminaire livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970 (Paris: Seuil, 1991), s. 135.

vasyonu açığa çıkaran benzer bir alıntıya yeterince dikkat etmezler: "Freud, bazılarının buluş, bazılarının kabullenme dediği, bana göre *buluşun kabullenilmesi* olan, kültürün doğaya karşıtlıkla başladığı, temel veya *ilksel yasanın,* ensest yasağı yasası olduğuna katkıda bulunur."[49] Bilimsel bir buluş sadece "bulunmaz" fakat aynı zamanda "kabullenilmelidir"; nihai olarak -modern Kartezyen bilimin gösterdiği gibi- bir "iman eylemini içerir. Diğer bir deyişle, burada Oidipus kompleksi/Baba-nın-Adı teorisinin insanlık tarihi boyunca olan bilimsel "nesnelliği"ne inanç ile belirli bir (post) modern epistem olarak evrensel geçerliliğinin tarihsel raslantısallığının -her şeye rağmen geriye dönük bir şekilde tarih aşırı olarak uygulanmış...- arasındaki indirgenemez gerilime tanık oluyoruz. Lacan sıklıkla geriye dönüklük kavramını mit kavramıyla yakından ilişkilendirir. Her şeyden önce, Yasa'nın (Simgeselin) kökeninin geriye dönük olduğu sürece mitik olduğunu düşünür. Freud'un *Totem ve Tabu*'suna göre simgesel Yasa'nın ilk (gerçek) babanın katledilmesinden köken aldığı gerçeğini tartışarak Lacan böylesi bir kavramın mitik olduğunu söyler -yani, "imkansızın bir şeklinin kategorizasyonunu" gerektirmektedir- çünkü, ilk babanın temel niteliği "katledilecek olmasıdır"...[50] Ve yine de az önce gösterdiğim gibi, Lacan tüm bilimin –Simgeselin mücevheri olarak- tanım gereği geriye dönük olduğunu varsayar... Bu güç meselelerin ayrıntıyla irdelenmesi, her şeyden önce, Lacan için bilim, tarih ve mit arasında mevcut olan çoğul bağlantıların doğru bir incelemesini gerektirecektir ki maalesef bu kitapta bunu yapamayacağım.[51]

---

49 *The Seminar. Book VII*, s. 66-67 (vurgu eklendi).

50 *Le séminaire livre IV*, s. 211.

51 Lacan'ın Freud'un mitleri kullanımını yeniden ayrıntılarıyla ele alışının bir açıklaması için bkz.: D. Leader, "Lacan's Myths," *The Cambridge Companion to Lacan* içinde, ed. J.-M. Rabaté (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 35-50.

4.3 "Ötekinin Ötekisi Yoktur"a...

Lacan'ın nihayet "Ötekinin Ötekisi *yoktur*"u kabullendiği ve böylesi bir formüle ayrıntılı bir açıklama sunduğu belirli bir metin seçilecekse, bunun kesinlikle "Freudcu Bilinçdışında Öznenin Altüst Edilmesi ve Arzunun Diyalektiği" (1960) olması gerektiğine inanıyorum. Bu metinde III, IV. ve V. Seminer'in en önemli vargılarından biri yeniden yorumlanır. Bu makalede, Baba-nın-Adı Oidipus kompleksinin çözülmesindeki kilit rolünü korumakla birlikte artık gösterenlerin Ötekisinin "harici" meta-garantörü olarak görülemez. Lacan'ın kendi sözleriyle: "Ötekini gösterenin konumu olarak kavramaktan yola çıkalım. Herhangi bir otorite beyanının söylenmiş olmasının dışında bir garantisi yoktur ve bunu *bu konumun dışında hiçbir şekilde ortaya çıkamayacak* başka bir gösterende aramanın manası yoktur. Herhangi bir meta-dil konuşulamaz veya daha veciz bir şekilde Ötekinin Ötekisi yoktur derken söylemeye çalıştığım budur."[52] Bunun tersine, IV. Seminer'de Lacan net bir şekilde "simgesel baba [paternal Yasa /Baba-nın-Adı] sadece *ötede* konumlandırabileceğimiz simgesel yapılanmanın bir gerekliliğidir, söylemeye cüret edeceğim ki o bir *aşkınlıktır*"[53] demişti. Bu türden pasajların sadece yüzeysel kıyaslamalarıyla dahi, Lacan'ın 1950'lerin sonlarında simgesel düzeni kavramsallaştırmasının temel bir değişikliğe uğradığına dair kuşkuya yer bırakmadığına sıkı sıkıya ikna olmuş durumdayım.

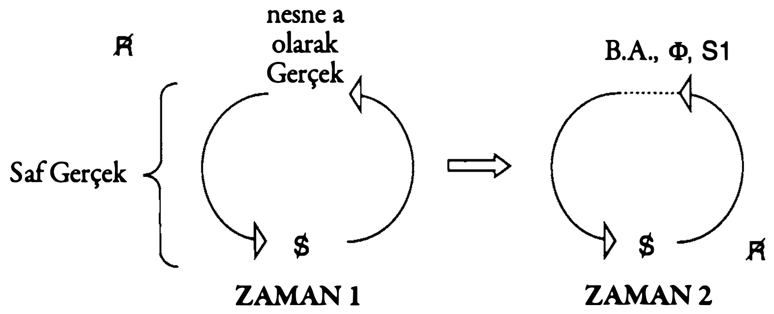
Daha belirgin olarak, "Öznenin Altüst Edilmesi"nde Baba-nın-Adı hala öznenin Simgeselin düzgün işlevselliğine girişini mümkün kılandır. Ancak, artık gösterenlerin Ötekisine tabiri caizse "dahil," sadece bir "düzenleyici" olarak çalıştığı söylenebilir. Hala temel bir rol oynamaktadır ve hala bir "imtiyazlı" gösterendir, fakat katı bir şekilde

---

52 *Écrits: A Selection*, s. 310-311 (vurgu eklendi).

53 *Le séminaire livre IV*, s. 219 (vurgu eklendi). Bkz. Aynı zamanda *Le séminaire livre V*, s. 367.

yapısal anlamda artık "gösterenlerin göstereni" olarak açıklanamaz. Bunun sonucu olarak, Baba-nın-Adı'nın "çevreleyerek" ayakta tuttuğu zorunlu olarak farka dayalı anlamlandırıcı yapı, doğrudan doğruya Gerçeğe maruz kalan açık bir yapı haline gelir; psikotik olmayanların durumunda, -en azından mantıksal bir bakış açısından- bir paternal metafor bu yapıyı sadece ikincil ve olumsal zamanda dikebilir [*suture*] (bkz. çizge 4.5).



Şekil 4.5

Aynı şey tabii ki evrensel temel Yasa açısından da geçerlidir (evrensel Baba-nın-Adı): Artık simgesel yapı açıktır ve Gerçek ile hem özel hem de evrensel düzeyde temas halindedir. Daha kesin konuşmak gerekirse, Ötekinin Ötekisi olmaması hakikati aynı zamanda yapının bu iki düzeyi arasında ayrım yapmanın imkansızlığını da içerir. Ötekinin Ötekisi olduğunda, öznenin Simgeseli, onun tarafından ayakta tutulan ve kapsanan evrensel simgesel yapının "özel" bir parçası olmaktadır; Ötekinin Ötekisi olmadığında, öznelerin Simgeseli evrensel yapıyı özel bir (fallik) şekilde ayakta tutar. Lacan'ın V. Seminer'de kullandığı terimleri benimseyip onları yeni bir şekilde yorumlayarak A'nın üzeri çizildikten sonra, evrensel simgesel baba -ki artık aşkınlığını kaybetmiştir- *ancak* simgesel Yasa'nın gerçek babadaki özel somut örnekleriyle varolur.

Benzer şekilde, simgesel düzeni bu şekliyle güvenceye alan -fallik bir yoldan- aldatıcı olmayan öğe, en nihayetinde özne(leri) nin (çoğunluğu için) Oidipus kompleksinin başarıyla çözülmesi ve böylesi bir başarının potansiyel olarak genelleşebilecek bir psikotik durumu engellemesine dayanır anlamına gelir. Önceden psikozun "kusur"unu nitelendiren açıklık veya çatlak, artık yapısal olarak görülür: Delilik dilin varlıklarının tümü için, ancak sonradan engellenebilecek yapısal bir ihtimaldir. "Ötekinin bir Ötekisi vardır"dan "Ötekinin bir Ötekisi yoktur"a geçiş esas olarak bu kaymadan ibarettir. Bir başka deyişle, bu evrede Baba-nın-Adı simgeseli ancak bir tıkaç (*bouchon*) olarak dikebilir:[54] Böylesi bir tıkaç, sonra daha ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, tıkanmış olmasına rağmen bir şekilde mevcut kalan gerçek bir deliğin boşluğunu doldurur. Aynı zamanda ve aynı nedenle, Lacan Baba-nın-Adı'nı görelileştirir ve 1960'ların başlarından itibaren Baba-nın-Adlarından çoğul olarak söz eder.[55] Simgeseldeki gerçek delik artık bir çok farklı biçimde tıkanabilir. Baba-nın-Adı bunun sağlandığı standart yolu temsil eder; ancak, bu Baba-nın-Adı'nın herhangi bir başka (sapkın) Ana-Gösteren'den daha yapısal olduğu anlamına gelmez; gerçekten de bunlar artık açık yapıyı (fallik olarak) dikmekte eşit derecede etkin olarak görülür. Bu durum, -yani, Baba-nın-Adı'nın canlandırılmasının etkisi olarak- simgesel babayla özdeşleşme aracılığıyla ego-idealinin kuruluşunun, sapkınlardaki "patolojik" Ana-Gösterenlerin kuruluşuna yapısal olarak karşıt olduğu V. Seminerdeki kısımlarla çelişmektedir.[56]

---

54 Bu ifadeyi Lacan'ın kullanımı için bkz. Örn. "Preface to the English Language Edition," *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Londra: Hogarth Press ve Institute of Psychoanalysis, 1977), s. Xli; *Le séminaire livre XVII*, s. 56-57 içinde.

55 Bu durdurulan 1963 Seminer'ine Lacan tarafından verilen isimdi.

56 Bkz. Lacan'ın Gide'in sapkınlığı üzerine olan değerlendirmeleri, *Le séminaire livre V* içinde, s. 258-261.

3. Bölüm'de öngördüğüm gibi, Ötekinin üzerinin çizilmesinin bir diğer sıkı sıkıya ilişkili sonucu da, Lacan'ın 1958'de birbirinden ayırmak için her türlü çabayı gösterdiği iki kavram olan Baba-nın-Adı'nın simgesel fallus Φ ile mükemmel bir şekilde örtüşmesidir. Bu durum yine, V. Seminer'den özellikle yoğun iki pasajı "Öznenin Altüst Edilmesi"nden alınan bir pasajla karşılaştırarak gösterilebilir. Farklı bakış açılarından, tümü de, "Ötekindeki eksikliğin göstereni" olarak okunması gereken cebirsel S(Ⱥ) formülünü aydınlatmaya çabalamaktadır:

> Paternal göstereni, Ötekinin konumunda gösterenlerin oyununu tetikleyen ve yetki bahşeden gösteren olarak tanımladığımız gibi, Ötekinin izleyen kurulumunu etkileyen, onun doğasını değiştiren [bir şeyin] *bir başka imtiyazlı gösteren* vardır -Ötekinin sembolünün burada çizilmiş olması bu yüzdendir: [Öteki] saf olarak ve basitçe konuşmanın konumu değildir, fakat özne gibi o da küçük öteki ile ilişkide yansıtmanın fenomenal düzleminde kurulu diyalektik içine alınmıştır.[57]

Ben bu sözlerin bir dizi kayda değer meselede anlaşılır olduğu kanısındayım. Lacan net bir şekilde birbirinden farklı işlevleri olan kesinlikle iki tane "imtiyazlı gösterenden" söz etmektedir: Bir yandan, "paternal gösteren" vardır, gösterenlerin dilbilimsel (ve dolayısıyla tanım gereği farka dayalı) Ötekisinin, konuşmanın konumunun (Ⱥ) çizili olmayan yasal Ötekisi (A) olarak çalışarak "gösterenlerin oyununa yetki bahşeden" Baba-nın-Adı. Diğer yandan, "başka bir imtiyazlı gösteren" daha vardır, "konuşmanın konumu" olarak Ötekinde -nihayetinde Baba-nın-Adı'nın güvencesinde ve dolayısıyla çizili olmayan bir Ötekine dönüşmüş- "[Ötekinin] doğasını değiştiren" bir şeyi "kuran" simgesel fallus Φ. Bunun anlamı sadece fallusun Ötekinin çizildiği düzeyi gösterenlileştireceği anlamına gelebilir. Ötekinin çizildiği düzey -"özne $" gibi"- Φ tarafından

57 A.g.e., s. 317 (vurgu eklendi).

böylesi gösterenlileştirildiği düzey, Ötekinin «içine alındığı» imgesel («küçük») öteki ile imgesel diyalektik («yansıtmanın») düzeyidir. Φ ve S(Ⱥ)'nın burada sıkı sıkıya ilişkili olarak değerlendirilmeleri gerekliliği hakikati -ve böylelikle Baba-nın-Adı'ndan eşit derecede ayırt edilmeleri gerekliliği- V. Seminer'de aynı sayfada, Lacan'ın "Φ, fallus, kendisi aracılığıyla *a*, küçük [imgesel] öteki ile [öznenin] ilişkinin konuşmanın konumu olarak Ötekinde işe koşulduğu gösterendir"[58] ifadesiyle doğrulanmaktadır. Dolayısıyla Φ, özne ve ötekinin imgesi arasındaki ilişkinin, öznenin simgesel Öteki ile olan ilişkisi üzerine oturtulmasını mümkün kılandır: İmgesel ilişki simgesel Ötekinde işe koşulmalıdır ki "özne için konuşmanın konumu *olarak* büyük Öteki ile [öznenin] arzu fenomeni arasında bir şey oluşabilsin."[59]

V. Seminer'den ikinci bir alıntı biraz önce yaptığım çıkarımı doğrulamaya yardım ediyor:

> Konuşma ve üst-konuşmanın [*sur-parole*] yanısıra -babanın yasası hangi şekilde adlandırılmak istenirse- başka bir şey gereklidir. Bu yüzdendir ki fallus, bu seçici gösteren kendisini dahil eder... Küçük formüllerimde sizin için S (Ⱥ), üzeri çizili Ⱥ göstereni olarak adlandırdığım budur. Bunların tümü fallus göstereninin işlevi olarak biraz önce tanımladığım, [Öteki] gösteren tarafından işaretlendiği, yani üzeri çizildiği sürece, Ötekinin arzuladığı şeyin işaretlenmesiyle ilintilidir.[60]

Burada da, bir meta-dil olarak babanın Yasası, S(Ⱥ) olarak Φ'den net bir şekilde ayırdedilmektedir. İlginç bir şekilde, ikincisinin işlevi, bu vesileyle birincil olarak öznenin değil *Ötekinin* arzusu ile ilişkilendirilmiştir. Ötekinin çizili olması ancak, Öteki boyutu gösteren(in) "[farka dayalı ve dolayısıyla eksik mantığı] ile işaretlendiğinden"

58 A.g.e.
59 A.g.e., s. 316.
60 A.g.e., s. 367.

bizzat arzu boyutu ile ilişkilendirilmesi gerektiği anlamına gelir; dolayısıyla, fallus, gösterenin doğası gereği Ötekinde arzulayan Öteki olarak oluşan eksikliği gösterenleştirir. Bu gözlemleri geriye doğru ilk alıntıya taşıyacak olursak, *özne*'nin kendi arzusunun ortaya çıkabilmesi için hem imgesel hem de simgesel Öteki ile olan ilişkisinin üst üste binmesi gerçekleşmelidir; bu durum Ötekini eksik, arzulayan Öteki olarak işaretleyebildiği -gösterenleştirdiği- sürece simgesel fallus tarafından gerçekleştirilir. Bu son derece karmaşık süreç, öznenin cinsiyetlenmesinin ancak anne(Öteki)nin arzusu fallik gösteren tarafından geriye dönük olarak gösterenleştirildiğinde mümkün olduğunu tartıştığım 3. Bölüm'de biraz farklı bir bakış açısından açıklanmıştı; daha sonra, temel fantaziyi incelediğimizde daha derinliğine analiz edilecek.

Şimdilik bizi en fazla ilgilendirmesi gereken şey, her iki alıntının da, V. Seminer'de "bizzat gösterilenin" göstereni olarak Φ'nin aynı zamanda Ötekinin eksikliğinin göstereni, S(Ⱥ) olması ve dolayısıyla Baba-nın-Adı'ndan, aşkın bir gösterge olarak doğası herhangi bir indirgenemez eksikliği dışlayan gösterenlerin gösterininden ayrıştırılmalıdır. Uzun lafın kısası, bu evrede Ötekinin hala bir Ötekisi vardır. Ancak, V. Seminer'de Lacan için Ötekinin Ötekisinin hiçbir şekilde S(Ⱥ) ile bağdaşmaz olmadığını vurgulamak önemlidir. Diğer bir deyişle, bu evrede, simgesel fallus Φ, S(Ⱥ)'yı "gerçekleştiren" ("*réalise*") [61] olarak anlaşılması gereken Baba-nın-Adı tarafından hala çevrili durumdadır. Bu durum, Lacan'ın Ötekinin Ötekisinin olmadığını, S(Ⱥ)'nın dışında duran bir şeyin olmadığını netleştirdiği "Öznenin Altüst Edilmesi"nde kesinlikle böyle değildir.

Bunun sonucu olarak "Ötekinin bir Ötekisi vardır"dan (A) "Ötekinin Ötekisi yoktur"a (Ⱥ'ya) geçiş, Ötekindeki eksikliğin -anlamlandırıcı yapının farka dayalı mantığı dolayısıyla gösterenler ağından

61 A.g.e., s. 312.

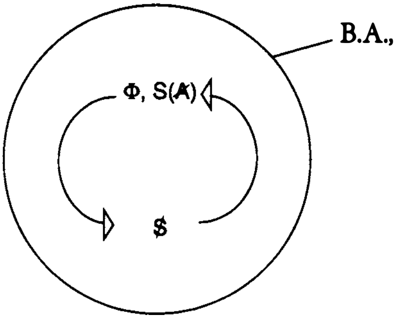
bir gösterenin daima eksik olması gerçeği- artık simgeseliçi olmaması, fakat *gerçek* olarak, Simgeselin açık yapısında Gerçeğin mevcudiyeti olarak değerlendirilmesi gerekliliğidir. Lacan artık Baba(lar)nın-Adı'nı her andığında, Φ ve S(Ⱥ) ile mükemmelen özdeşleştirilebilecek bir şeyden söz etmektedir. V. Seminer'de Baba-nın-Adı S (S/s) olarak yazılabilmekteydi, ki bu nihayetinde S(Ⱥ) ile aynı şeydir. "Öznenin Altüst Edilmesi"nde, artık Ötekinin Ötekisi yokken Baba-nın-Adı S(Ⱥ)'dır; "baba [yasa *olarak*] ölü bir babadır" [62] ifadesi doğru karşılığını burada bulur. Diğer bir deyişle, bunun anlamı şudur: Ana-Gösteren S_1, üzeri çizili Ⱥ'ya dayanır; bir Baba veya Ana-Gösteren bulunmaktadır ama S(Ⱥ)'dan sökülüp ayrılamaz. Lacan'ın yazdığı gibi: "Bilinçdışı sözcelemeden bir etki bekleyeceksek, o burada S(Ⱥ)'dadır ve şöyle okunur: Ötekindeki bir eksikliğin göstereni, gösterenin hazinesi olarak *işlevine içkin* [yani doğasında mevcut]"; [63] Ötekindeki eksikliğin göstereni, aynı zamanda S_1 olarak "bilinçdışı sözcelemeyi" izleyen anlamlandırmanın herhangi bir "etkisini" sağlayandır da. Lacan sonra "burada söz edilen eksiklik daha önce formüle etmiş olduğumdur: Ötekinin Ötekisi yoktur" diye ekler. Bu iki alıntıyı, Lacan'ın S(Ⱥ)'nın diğer gösterenlerden ayrıştırılması fakat ayrılmaması gerektiğini söylediği aynı makaleden bir başka pasajla karşılaştıracak olursak [64] "gösterenin hazinesi" olarak Ötekinin işlevine "içkinliği"nin hem eksikliğe hem de gösterene atfedilebileceği sonucunu çıkarabiliriz.

62 *Écrits: A Selection*, s. 311.

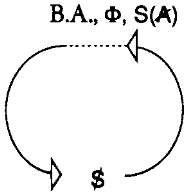
63 A.g.e., s. 316 (çeviri bana ait; vurgu eklendi)

64 A.g.e., s. 316-317.

V. Seminer



"Öznenin Altüst Edilmesi"



Şekil 4.6

Lacan $S(\not{A})$, S_2 gösterenlerinden *ayrıştırılmalı* fakat ayrılmamalı derken tam olarak neyi kastetmektedir? Ben bunun Lacan'ın $S(\not{A})$'yı matematik olarak -1 şeklinde nitelendirmesiyle açıklanabileceği kanısındayım. Aynı biçimde şöyle de söyleyebilirdik: Φ kastrasyon ve Oidipus kompleksinin çözülmesi dolayısıyla kendini eksik olan olarak $(-\varphi)$ gösterenleştirendir. Simgeseldeki gerçek eksiklik hiçbir zaman ortadan kaldırılmadığı halde, tam da -1 haline gelerek fallik olarak "organize olur": Eksikliğin böylesi bir "organizasyonu," simgesel düzenin işlev görmesini eksikliğin olumsuzlanmasıyla sağlayan şeyden daha az bir şey değildir kısaca. Orijinal sorumuza geri dönecek olursak: $S(\not{A})$ hem kayıp göstereni temsil ettiği sürece diğer S_2 gösterenlerinden ayrışmış, hem de kayıp gösteren, gösterenler serisi *içinde* -1 olarak sayıldığı sürece onlardan ayrılmamıştır. Muller ve Richardson'ın doğru bir şekilde işaret ettikleri gibi, $S(\not{A})$ "bir şekilde evrensel serinin içinde ve bir eksiklik (-1) olarak

kavranmalıdır. Bu manada evrensel serinin bir bileşenidir, yani, 'boş' veya 'sıfır' serisinin."[65]

Fakat bütün hikaye bu değildir. Eğer S_2 gösterenlerine göre, kayıp gösteren fallik olarak "bir-eksik" [*one-less*] sayılabiliyorsa, Gerçeğe göre bu aynı eksiklik fallik olarak "bir-fazla" [*one-more*] sayılabilir. Bu nokta "Öznenin Altüst Edilmesi"nde örtük olarak kalsa da, Lacan'ın, Ötekinin Ötekisi yokturu kabullendikten sonra, S(Ⱥ)'yı hem -1, hem de +1 olarak değerlendirdiği aşikardır. Evrensel serinin bileşeni olan boş seri *boştur,* yine de hala bir *seridir.* Bunu daha yakından analiz edelim.

Φ, S(Ⱥ) yalnızca simgesel Ötekindeki gerçek eksikliğin göstereni (-1) değildir, aynı zamanda bu gösterenin gerçek olduğu hakikatinin de gösterenidir (+1), ya da daha iyisi, bu kısaca Gerçektir. Diğer bir deyişle, +1 olarak S(Ⱥ), eksiklik olarak Gerçeğin, gösterenin kendisinin orijinal olarak ilksel Gerçeği delmiş olması, dilin "Şey'i öldürmüş olması" ve gösterenin ortaya çıkışından önce böylesi bir Şey'in bir hiç şey olması hakikatinin sonucu olmaktan başka bir şey olmaması hakikatinin gösterenidir. -1 olarak fallus, Gerçek Simgeselde delik açar hakikatinin göstereni iken, +1 olarak fallus 0 olarak Gerçeğin ilksel olarak Simgesel tarafından delindiği ve bu 0'ın şimdi artık geriye dönük biçimde mutlak 1 olarak varsayıldığı hakikatinin gösterenidir. Lacancı gösteren mantığının köşetaşı olan bu son nokta, Miller tarafından çığır açıcı makalesi "Dikiş"de [*Suture*], 1966 gibi erken bir tarihte aydınlatılmıştı; S(Ⱥ), Simgeselin dikişinden başka bir şey değildir. "0 vardır ve 0, 1 için sayar [*compte pour 1*]... Gerçekte saf ve basit yokluk olan şey kendisini... 0 olarak yazılır ve 1 olarak sayılır olarak bulur [*compte pour 1*]."[66]

---

65 J.P. Muller ve W.J. Richardson, *Lacan and Language* (New York: International Universities Press, 1982), s. 409.

66 J.-A. Miller, "La suture: éléments de la logique du signifiant," *Un début dans la vie* içinde (Paris: Gallimard, 2002), s. 108.

Artık, bir homeostatik 0'dan (ilksel Gerçek) gösterenin yıkıcı ortaya çıkışı ile yaratılan bir ilksel 1'in geriye dönük *serabı* ile böylesi bir ortaya çıkışın zorunlu olarak +1 ile ilişkilendiği gerçeği arasında ayrım yapmak önemlidir. Başka bir deyişle, simgesel düzenin aldatıcı bir şekilde bize bir Bütünmüş gibi, kayıp 1'miş gibi algılattığı mitik 0, gösterenler alanında +1 (eksiklik olarak) kisvesinde duran o 0'dan *arta kalan* şeyin somut mevcudiyetinden ayırt edilmelidir. Bu, ilksel Gerçek (mitik 1) ve Lacan'ın nesne *a* (+1) dediği onun kalıntısı arasındaki farktan başka bir şey değildir. Ancak tümüyle net olabilmek adına, nesne *a* +1 değildir; daha çok, kronolojik olmasa da mantıksal olarak, fallusun, S(A̸)'nın anlamlandırıcı eylemi aracılığıyla onun +1 olarak nicelleştirilmesini önceleyen simgesel Ötekindeki (üzeri çizili A̸) gerçek eksikliktir. Gösteren Gerçekte ilksel olarak delik açar; böylesi bir delik Gerçeğin "nötralitesini" bundan böyle Simgeselin kendisinden ayrıştırılamayacak bir eksikliğe dönüştürür; bu delik, fallusun onu "organize" edebilmesi/işaretleyebilmesi gerçeğine rağmen, "doldurulamaz."

Şimdi bir adım geri atalım ve tüm bunları basitleştirilmiş terimlerle yeniden özetleyelim. Ötekinin Ötekisi olmadığına göre, bu, simgesel Ötekinin Gerçeğin radikal ötekiliği ile doğrudan temas halinde olduğu anlamına gelir. Gerçek simgeselleştirilemeyen şey demektir; fakat şimdi bu imkansızlık Simgesele içkindir -yani, Simgesel olarak Simgeselin içkin bir biçimde kendini tam olarak simgeselleştirebilmesi engellenmiştir. Daha kesin söylersek, artık simgesel Ötekinin doğrudan temas halinde olduğu Gerçek bir artık, ilksel Gerçeğin bir kalıntısıdır: Lacan onu nesne *a* olarak, bize bırakılmış olan "*peu de réel*" ("bir tutamcık gerçek") olarak tanımlar.[67] İlksel Gerçek gösterenin ortaya çıkmasıyla tasfiye edilmiş olduğundan, Gerçeğin küçük bir parçası vardır sadece; bu "cinayet" mitik fakat mantıksal

---

67 Bkz., örneğin, XXI. Seminer, "Les non-dupes errent," yayınlanmamış, 1973-1974, 9 Nisan 1974 dersi.

olarak gerekli bir zaman içinde olmuştur; onu geriye dönük olarak varsaymak kaçınılmazdır. Paralel olarak, nesne *a,* Gerçeğin kalıntısı sıfatıyla aynı zamanda onun *hatırlatıcısı* olacaktır, her zaman zaten kaybolmuş olan Birliğin [*Unity*] kaybının hatırlatıcısı.

Burada bir nokta mutlaka açıklığa kavuşturulmalı: Hatırlatıcı, aslında bize sonunda hiçbir zaman varolmamış bir şeyi hatırlatmaktadır. Gerçekten de, kesin konuşmak gerekirse, simgesel düzenin ötesinde bir Gerçek olmadığı için bütün Gerçeğe sahip olmak mümkün değildir/olmamıştır/olmayacaktır. Lacan bizi, yalnızca ilksel Gerçeği sadece Simgeselin bakış açısından geriye dönük olarak varsaymanın imkansızlığını değil, fakat aynı zamanda, tam da bu homeostatik 0, bu hiçbir Şey delindiği için (Simgeselin eksikliği olarak) Gerçeğin yaratıldığını kabullenmeye davet eder. Böylelikle, *Gerçeğin tümü Simgesel-in-Gerçeğinden başka bir şey değildir.* Her şeye rağmen, biraz önce gördüğümüz gibi, bu Simgesel-in-Gerçeği, bunun sonucunda bütün olamayan Simgesele direnir: Bütünleşmiş bir Simgesel, aslında *gerçek*leşmiş Simgesel'e, (0 olarak) ilksel Gerçeğe Simgeselin "doyurulması" [*saturation*] aracılığıyla mitik bir dönüşe karşılık gelirdi.

En sonunda, tüm bunlar "Ötekinin Ötekisi yoktur" özdeyişinin, sıkı sıkıya karşılıklı ilişkili olsa da birbirinden farklı en azından üç vargıyı kapsadığını söylemeye çıkar:

(1) Simgesel düzenin yüce, "dışsal" garantörü olarak Baba-nın-Adı yoktur. Bu, Lacan'ın uzlaşımcı, "yapısalcı" uğrağının sonu anlamına gelir.

(2) Simgesel Öteki ile temasa geçen bir gerçek "mutlak" ötekilik mevcuttur. Bunun sonucu olarak, bu bakış açısından, "(simgesel) Ötekinin (simgesel) Ötekisi olmadığı" olgusu (simgesel) Ötekinin "yeni" bir (gerçek) Ötekisi olduğunu ima eder. Baba-nın-Adı'nın göreceleştirilmesi, gösterenlerin Ötekisi ile nesne *a*'nın Gerçeği arasında

gerekli bir ilişkinin kurulmasını içerir. Fallus kavramı ve ilişkili temel fantazi teorisi, bir yandan böylesi bir ilişkiyi formalize etmeye çabalarken aynı zamanda imgesel ile nasıl kesiştiğini de gösterir.

(3) Başka bir tamamlayıcı bakış açısından, gerçek ötekiliğin simgesel Öteki ile temasa girmesi olgusu, "saf" gerçek ötekilik gibi bir Şey'in olmamasını, mutlak ötekiliğin en nihayetinde mutlak olmamasını gerektirir... Nokta (3) aslında nokta (2)'nin tamamlayıcısıdır. Nokta (3) simgesel Ötekinin "saf olarak" gerçek Ötekisi olmadığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle, nesne *a*'nın Simgeselde delik açması bütün bir Gerçek olmadığı anlamına gelir. Bu anlamda, "Ötekinin Ötekisi yoktur" ifadesi iki farklı fakat mükemmelen uyumlu ve tamamlayıcı şekilde okunabilir. Hem kendi içine kapalı bir Simgeselin olmadığı, hem de onu saran saf biçimde dışsal bütün bir Gerçeğin olmadığı. Gerçek olmadan Simgesel ve Simgesel olmadan da Gerçek yoktur. Simgesel kendi kendine yeterliliği güvenceye alan Babanın-Adı aynı zamanda bir Gerçek "dışarısı" serabını bozulmadan muhafaza edendir de.

Simgesel eğer bir Simgesel-içinde-Gerçek olduğu oranda simgeselse ve eğer Gerçek Simgeselin-Gerçeği olduğu sürece gerçek ise,[68] bu iki düzenin karşılıklı iç içe geçmelerinin dışında kalanı nasıl anlamalıyız? Ben "yaşayan ölü" demeyi öneriyorum. Böylesi bir tanım, Lacan'ın bireyin bakış açısından daima "zaten ölü," ve türün veya doğanın perspektifinden "ölümsüz" olan hayvanın "kapalı dünyası" kavramına kendi tekrarlayan referanslarından türemiştir.[69] Yaşayan

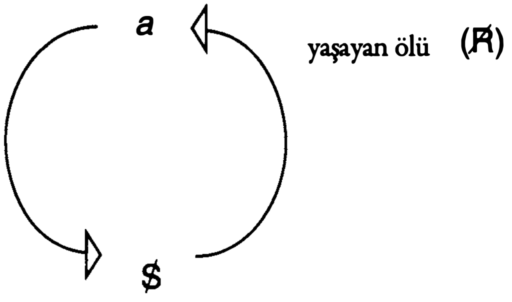
68 Simgesel-içinde-Gerçek ("*le réel dans le symbolique*") ve simgesel Gerçek ("le réel symbolique") deyimleri Lacan'ın kendisi tarafından, özellikle de Ötekinin Ötekisi kavramını sorunsallaştırdığı yıllar süresince kullanılmıştır: bkz., örn. *Le séminaire livre V*, s. 209; *Le séminaire livre V*, s. 12; Seminar VI, 20 Mayıs 1959 ve 3 Haziran 1959 dersleri.

69 *The Seminar of Jacques Lacan. Book I, Freud's Papers on Technique*, 1953-1954 (New York: Norton, 1988), s. 121, 137.

ölüyü, hem "saf" Gerçeğe, hem de "gerçeğe-dönüşmüş" Simgesele karşılık gelecek şekilde alıyorum; yaşayan ölü bir "Bir-olmayan," ["not-One"] gösterenin varlığından sonra *kendinde** üzeri çizili olmuş ve olacak olan bir Gerçek'tir. Burada yeni bir cebirsel işaret sunmak gönlümdem geçiyor: Üzeri çizili R [gerçek anlamına gelen Real'ın R'si].[70] Bu pek tabiidir ki, yaşayan ölünün -Lacan'ın jargonunda- "çatlağı olmayan" olarak değerlendirilebileceği ihtimalini dışlamaz. Ancak, yaşayan ölü, Ötekinin Ötekisinin örtük bir şekilde varsaydığı saf Gerçeğin pozitivitesi ile değiştirilmiş bir şey, negatif olarak maddi bir Gerçek kavramı değildir; daha çok, saf olarak kendinde üzeri çizili olarak değerlendirilmesi gereken bir saf Gerçek kavramıdır. Açıkçası, yaşayan ölü, hem simgesel düzenin bakış açısından *mükemmel* Bir olarak aldatıcı bir şekilde ileri sürülmüş mitik ekstra-simgesel Bir-olmayan [not-One], hem de Gerçek ve Simgeselin yorumunu önceleyen ve ardından gelecek olan, yani tarihin tam tersi olan şeydir. Öyleyse, (Simgeselin-)Gerçeği, nesne *a* ile yaşayan ölüyü birbirlerinden ayırt etmek son derece önemlidir: İlki eksiklik olarak bir şeydir, ikincisi bir hiç-şeydir. Diğer bir deyişle, Simgeselin-Gerçeği yaşayan ölünün "bir parçası" değildir; nesne *a*'yı bize bırakılmış olan "Gerçeğin parçası" olarak algılıyor olsak da, bu kısmi kalıntı aslında şimdiye kadar olmuş, olan ve olacak olan *tüm* Gerçeğe karşılık gelir.

* Kantçı analitik felsefede "kendinde şey" (*Ding-an-sich*) kavramı nesnelerin insan zihni tarafından bilinemeyecek olan, insan zihninin sınırlı kapasitesi tarafından algılanmak üzere verili görünümlerinden (fenomenal) farklı olandır; nüanslarına rağmen genellikle numenal ile eşdeğerdir. [ç.n.]

70 Böylesi bir işaret, kolaylıkla hatalı bir şekilde "Simgesel-tarafından-üzeri-çizilmiş-Gerçek" olarak okunabileceği için muğlaktır. Oysa ki tam tersini kastetmek istiyorum: Simgesel tarafından üzeri çizilecek olan Gerçek zaten daima kendinde çiziliydi.



Şekil 4.7

Bu alt bölümü sonlandırırken, şu geniş soruyu cevaplamaya çalışacağım: Lacan "Ötekinin Ötekisi yoktur" vargısına nasıl ulaşmıştır? Verilmesi gereken temel olarak iki cevabın olduğunu düşünüyorum. "Ötekinin Ötekisi yoktur" formülü, pratik, klinik bakış açısından, nevrozun dinamiklerini saf olarak "yapısalcı" bir temelde anlamanın imkansızlığının sonucudur. Lacan, psikanalitik tedavi ne kadar ileriye taşınırsa taşınsın, semptomda bir şeyin simgeselleştirmeye kaçınılmaz olarak direnmeye devam ettiğini kavradı. Kısaca, simgesel Ötekinin tamamlanmışlığı artık patolojik sapkınlıklar dünyasına gönderilemeyecek olan ve Freudcu tekrarlama ve ölüm dürtüsü kavramlarının acilen yeniden değerlendirilmesini gerektiren (ki Lacan bunları daha önce simgeseliçi terimlerle tanımlamaya çalışmıştı) *jouissance* boyutunu, acıdan bilinçdışı haz almayı açıklamıyordu.

Jouissance ile ilintili bu klinik gözlemler, Lacan'a 1950'lerin sonunda, Gerçek kavramına ilişkin zorlu teorik güçlüklerle boğuşurken kendilerini gösterdiler. Lacan, IV. Seminer'de örneğin, sürekli ona atıf yapmasına rağmen dinleyicilerine henüz Gerçek düzenin tutarlı bir analizini sunmamış olduğunun gayet farkındaydı.[71] Teorik bir bakış açısından, simgesel Ötekinin delinmesi, diğerlerinin

71 Bkz. *Le séminaire livre IV*, s. 31.

arasında, Gerçeği nihayet daha doğrudan ve ikna edici bir şekilde tematize etmesi gerekliliğinden kaynaklandığı ileri sürülebilirdi. Görmüş olduğumuz gibi, Ötekinin Ötekisinin olması, mantıksal olarak saf olarak dışsal bir Gerçeği içermekteydi; bir çok dalgalanmaya rağmen -hakikaten de V. Seminer'de böyle bir "saf" Gerçeği ileri sürermiş gibi görünen pasajlar mevcuttur[72]- Lacan hiçbir zaman bu fikri açıkça muhafaza etmedi. Tam tersine, Bölüm 4.4'te göstereceğim gibi, 1950'lerin ortalarındaki çalışmasında karşıt bir duruşu alenen benimsediği ve böylece kendi Ötekinin Ötekisi teorisini istemeden eleştirdiği yerler vardır... Bu durum kendisinin genel üç düzen teorisinde açık bir çelişki oluşturmaktaydı. Nihayetinde Lacan "yapısalcı" dönemi boyunca, Simgeselin kendine yeterliliği ile ilintili temel meşguliyetlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak gördüğü sürece, "saf" bir Gerçeğe inanır gibi durmaktadır; ancak bazı ender durumlarda, Gerçeği doğrudan sorgulaması gerektiğinde, arkasında durulmasının güç olduğunu görür. Gerçek daha sarih biçimde ele alınır alınmaz, bir saf Gerçek fikri kısa sürede alenen savunulamaz olur ve bunun sonucu olarak aşkın bir Baba-nın-Adı kavramının kendisi yürürlükten kaldırılmış olur. Paralel olarak, Gerçeğin böylesi belirtik bir tematizasyonu, Lacan'ın bu kavramı, *jouissance* kavramı ile ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlamasına yol açar.

4.4 "Gerçek" Nedir?

Lacancı teoride "Ötekinin Ötekisi vardır"dan "Ötekinin Ötekisi yoktur"a geçişin tedrici olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmiştim. Seminerlerde bu iki formülü çok kısa bir zaman aralığı ayırıyor olsa da aralarında ani bir kopma olduğunu sanmak hatalı olacaktır. Lacan, Ötekinin Ötekisi yokturu edinmeye başladıktan sonra dahi aşkın bir Öteki fikriyle uyumlu bazı görüşleri açıkça korumaya

72 Bkz. örn., *Le séminaire livre V*, s. 246.

devam eder; benzer biçimde, Lacan'ın en "yapısalcı" döneminin tam ortasından, Ötekinin üzerinin çizilmesinden türemiş bazı görüşler sezinlenebilir. Örneğin, V. Seminer'de *jouissance* kavramının ortaya atılması, bilinçdışının ana çapası olarak, Simgesel, İmgesel ve Gerçek kavşağında duran temel fantazinin evrensel geçerliliğini zaten örtük olarak içermekte ve böylelikle Simgeselin kendine yeterliğini yadsımaktadır -bu potansiyel çelişkiyi engellemek için Lacan *jouissance* ve temel fantaziyi naif biçimde sapkınlıklar alanına devredecektir. Diğer yandan, VII. Seminer'de Simgeseldeki gerçek delik çelişkili bir biçimde kendinde bir-şey olarak değerlendirilir -Ötekinin Ötekisinden kalan bir miras...

Bu meselelerle ilgili olarak, bu alt bölümdeki niyetim, Lacan'ın Gerçek kavramını topyekûn ve sıklıkla dolambaçlı yeniden ele alış biçimine odaklanmaktır. Bu bağlamda, bir çok yorumcuya göre Lacancı teoride dönüm noktasının en somut kanıtını temsil eden VII. Seminer'in (1959-1960) özel bir önemi vardır; böylesi bir beyanla anlaşmazlık içinde olmasam da ve Lacan'ın Gerçek kavramını açıklıkla ele aldığı kuşkusuz ilk Seminer olsa da, VII. Seminer'in aynı zamanda, "Ötekinin Ötekisi vardır"dan "Ötekinin Ötekisi yoktur"a tedrici geçişin lehine net deliller sunduğu gerçeğini vurgulamayı tercih etmekteyim. Niye böyle? Gördük ki, "Ötekinin Ötekisi" Gerçek ve Simgesel arasında keskin bir ayrım hattı sağlayan şeydir; tersine, Ötekinin üzerinin çizilmesi karşılıklı bağımlılıklarına neden olur -yani, artık "saf" bir Gerçek yoktur ve bize tüm kalan Simgeselin-Gerçeği ve mitik bir ekstrasimgesel "yaşayan ölü"dür. Göstermeye çalışacağım şu, Lacan VII. Seminer'de Simgeselin-Gerçeği fikrini savunurken istemeyerek, bir pozitif yokluk olarak anlaşılan aşkın gerçek "Şey" kavramını savunarak saf Gerçeğin yarı-mistik kavranışına doğru geriye düşmektedir. Eğer iddiam doğruysa, Ötekinin üzerinin çizilmesi herhangi bir aşkınlığı kategorik olarak dışlayacağından, Lacan'ın buradaki görüşü ağır biçimde çelişkilidir.

VII. Seminer'deki Gerçeğin statüsünün analizine kalkışmadan önce, bir adım geri atalım ve bu kavrama 1950'lerin ortalarına kadar -hala bir Ötekinin Ötekisi varken- atfedilen çeşitli anlamları kısaca inceleyelim. Lacan erken dönem eserlerinde, Gerçeği hem (1) bize günlük gerçeklikte verildikleri şekliyle nesnelerle; ve (2) Simgeselin ortaya çıkışından önce -veya onun alanının ötesinde- kendinde olarak, biraz muğlak bir kavram olan farklılaşmamış maddeyle ilişkilendirir.[73] Lacan'a göre, Simgeselin İmgesel ile üst üste binmesi tam da gündelik gerçekliğin algısının süzülmesini açıklayan şey olduğu sürece bu durum kaçınılmaz olarak apaçık çelişkilere yol açar. Dahası, Lacan'ın psikoz tanımını incelerken gördüğümüz gibi, "Gerçek" terimi, dilin içine yerleştirilmesi gereken şekilde, simgeselleştirilmemiş Simgesel olarak üçüncü bir anlamda anlaşılır.

Böylesi bir terminolojik kafa karışıklığı daha sonraki yıllarda da sebat edeceği halde –ki VII. Seminer'deki Gerçeğin doğru bir şekilde tartışılmasını bozan hala budur- yine de, 1955 civarlarında Lacan'ın bir çok farklı Gerçek kabulünü münferit olarak netleştirmeye başladığı da bir vakıadır. Çabalarının, Gerçeği gündelik gerçekliğin nesnelerinin yanısıra ilksel maddeden de ayırt etmeye yöneldiği kolaylıkla iddia edilebilir. III. Seminer gibi erken bir tarihte, Lacan "söz konusu olan gerçek [psikanalizde] hiç kuşkusuz ki, normal olarak kavradığımız nesnelliği ima eden anlamında alınmamalıdır"[74] der. Hem IV. Seminer, hem de VI. bu meseleye çarpıcı sayfalar ayırır ve her ikisi de Gerçeğin daha iyi bir değerlendirmesinin bir dizi farklı kavramın formülasyonunu gerektire-

---

73 "Gerçeğin çatlağı yoktur" ve "gerçekte namevcudiyet yoktur" gibi iyi bilinen formüller kuşkusuz Gerçeğin bu ikinci anlamına atıf yapar. (bkz. örn., *The Seminar of Jacques Lacan. Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, 1954-1955 [New York: Norton, 1991], s. 97, 313).

74 *The Seminar. Book III*, s. 186.

bileceği sonucuna varır. VII. Seminer'in hemen göze çarpmayan ayrımlarını ancak bu pasajların daha yakından incelenmesiyle uygun bir şekilde kavrayabileceğiz.

Lacan IV. Seminer'e net bir şekilde "gerçeğin birden fazla anlamı vardır"[75] diye ifade ederek başlar. Psikanalizin uğraştığı Gerçek "deneyimimizin sınırlarında," gerçekliğin sınırlarında konumlanmalıdır. Neden? Çünkü gündelik gerçeklik algımız onun koşullarını son derece yapay" kılan bir "perde"den süzülür.[76] Bunun sonucu olarak, "gerçeğe ancak teorize ederek atıfta bulunabiliriz." Daha belirgin biçimde söylersek, Gerçek "herhangi bir etki ihtimalini kendinde barındıran etkin olarak meydana gelenlerin tümü" olarak anlaşılmalıdır: Bu "işlev," Gerçeğin bu "etkinliği" Almanca *Wirklichkeit* terimi ile "[güncel] gerçeklikte daha iyi ayırt edilebilir."[77] Lacan'ın, "etkin olarak meydana gelen" şeyler olduğunu, "gerçeklikte" normal olarak meydana gelen şeylere indirgenemeyecek "etkiler" (*Wirkungen*) olduğunu vurgulamak için burada *Wirklichkeit*'ı gerçeklikten ayırt etmeyi teklif ettiğine inanıyorum: Örneğin kaygı ile gerçekliğin kaybı, rüyaların aşikar gerçekdışılığı, semptomların (psikosomatik) ve daha genel olarak bilinçdışının bütün oluşumlarının karar verilemez gerçekliği gibi. *Wirklichkeit, "bütünlüğüyle* [bilinçdışı] mekanizmaları,"[78] (öz-bilinçli) gündelik gerçekliğimizi belirlemek üzere Simgesel ile İmgeselin üst üste binmesiyle marjinalize edilen üç düzenin karşılıklı etkileşiminin etkilerini dillendirmeye karşılık gelir. 2. Bölüm'de dikkat çektiğim gibi, semptomlar, bastırılanın geri dönüşü, yeni bir anlamlandırmayı yaratan (bastırma olarak) metaforizasyon süreci ile el ele gider; *Wirklichkeit,* "deneyimin sınırlarında" olsa da Simgeselin bu şekilde işlev görmesi için mutlak gerekli olan Simgeselin-Gerçeğidir.

---

75 *Le séminaire livre IV*, s. 31.

76 A.g.e.

77 A.g.e.

78 A.g.e. (vurgu eklendi).

Aslında, Lacan daha sonra, genellikle yanlış tanınmış bir "simgesel *Wirklichkeit*"a[79] - Simgeselin-Gerçeğine atıf yaptığını belirtir.[80]

Psikanalizin uğraştığı Gerçek, gündelik gerçeklikle karıştırılmaması gereken ve Lacan'ın "ilkel *Stoff*"[81] dediği, Simgeselden dolayımlanmamış maddeden de net bir şekilde ayırt edilmesi gereken Simgeselin-Gerçeğidir. Bu son ayrım, psikanalistlerin çoğunluğunun "organik temellere olan referanslarının rahatlama ihtiyacı dışında başka hiçbir şey tarafından dikte edilmediği, safdil materyalizmlerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir."[82] Lacan bu, daima bir aşkın "nihai gerçekliğe"[83] el altından referansı olan organik Gerçek görüşünü etkinliğin "enerjik perspektifi" ile değiştirir. Bakış açısını, bir hidroelektrik santralin çalışmasını bilinçdışınınki ile karşılaştırdığı uzun bir örnek ile açıklar. "Makinada biriken her şeyden önce kesinlikle makineye ilişkindir": Gerçek (enerji) Simgesel (makine) ile olan ilişkisi içinde düşünülmelidir. "Enerjinin [Gerçeğin] zaten orada, nehrin akımında fiili durumda olduğunu söylemenin... enerji bizi ancak birikmeye başladığı andan itibaren ilgilendireceği ve ancak makinelerin çalışmaya başladığı andan sonra birikmeye başlayacağından... hiçbir manası yoktur."[84] Makinelerin nehirden gelen bir itici güç ile çalıştıkları kesindir, fakat "nehrin akımının enerjinin ilkel düzeni olduğuna inanmak,"[85] "*Stoff*'u, ilkel maddeyi... veya

79 A.g.e., s. 33.

80 Açıkçası, Lacan *Wirklichkeit* terimini iki şekilde kullanır: (a) "etkin olarak meydana gelenlerin bütünü," kuşkuya yer bırakmayacak şekilde Simgeselin-Gerçeği ile birlikte meydana gelen gündelik gerçeklik; (b) gerçeklikte fark edilmeden normal olarak meydana gelen Simgeselin-Gerçeği olarak. Bundan böyle *Wirklichkeit*'ı bu ikinci daha dar anlamında kullanacağım.

81 *Le séminaire livre IV*, s. 32.

82 A.g.e.

83 A.g.e., s. 33.

84 A.g.e., s. 32-33.

85 A.g.e., s. 33.

içgüdüleri" simgesel *Wirklichkeit* ile karıştırmak, enerjiyi bir *mana* [*doğaüstü enerji*] kavramı gibi veya "akımın cini" gibi almak kadar büyük bir hatadır.[86]

Lacan IV. Seminer'de santral örneğine Freud'un libido kavramının -daha sonra *jouissance* açısından yeniden kavramsallaştıracağı psikoseksüel enerji- Simgeselin-Gerçeği düzeyinde konumlandırılması gerekliliğini ve tersine Simgeseli herhangi bir libidonun öncelemediğini açıkça belirtmek için ihtiyaç duyar. Libido, "enerji gibi soyut bir kavramdır" ve "maddi bir desteğe libido kavramından daha az bağımlı bir şey yoktur."[87] Lacan'a göre, enerji olarak Gerçek zorunlu olarak simgesel bir operasyona -"ancak ölçtüğünüzde enerji devreye girer"[88]- girmediği sürece, ilkel *Stoff* psikanaliz için kesinlikle ilginç değildir, fakat nehrin akımı, *kendiliğinden* maddi bir şey midir? Lacan burada simgesel-öncesi Gerçeği bir "yaşayan ölü" veya "Bir-değil" olarak değerlendirmeye başlamış mıdır, yoksa ona, VII. Seminer'de yapacağı gibi, bir çeşit asgari tutarlılık teslim etmekte midir? Bu noktada biraz baştan savıyor gibidir: Bence kesin bir cevap vermek imkansız. Ancak, dinleyiciler potansiyel enerji kavramı konusundaki açıklamasında bir savsaklama gibi görünen durum üzerine daha fazla aydınlatması için baskı yaptıklarında, simgesel işlev başlamadan "daha en başta orada olan şey"e[89] odaklanması gereken başka bir Gerçek tanımıyla gelir. Simgesel-öncesi Gerçeğin statüsünü açıklığa kavuşturmasa da -kendi bakış açısından Gerçek (veya yaşayan ölü)- bu yeni açıklayıcı sapma Gerçek üzerine "üçüncü bir perspektif"[90] belirlememizi sağlar: *Simgeselin* görüş noktasından Simgesel işlev görmeye başlamadan önce, daha baştan orada olan

86 A.g.e., s. 46.
87 A.g.e., s. 45.
88 A.g.e., s. 44.
89 A.g.e.
90 A.g.e., s. 43.

Gerçek olarak. Burada inşa edildikten *sonra*, fakat çalıştırılmaya başlamadan *önce*ki santral düzeyindeyiz (enerji üretmeye, *Wirkungen* göstermeye başlamadan önce). Bu Gerçek *Es*, kendinde bilinçdışından başka bir şey değildir der Lacan. Burada harf düzeyi ile, "saf" gösterenler düzeyi ile uğraştığımızı ileri sürüyorum. Varsayımım Lacan'ın benzetmesini geliştirme tarzıyla doğrulanıyor: "*Es* nedir?" Santral kavramının işe koşulması onu neyle kıyaslamamızı sağlamaktadır?... Santralın kendi kendisini... çalışma tarzı konusunda hiçbir şey bilmeyen birine sunarkenki haliyle";[91] her ne kadar Lacan bunu yüksek sesle söylemese de, bu bilgisiz özne psikotik özneyle özdeşleştirilebilir.[92] Daha sonra bu kıyaslamayı bize "*Es* bir ham gerçeklik değildir," çünkü "gösteren gibi... organize olmuş, eklemlendirilmiştir bile"[93] diye hatırlatarak açıklar. Nihayet farketmeliyiz ki, bilinçdışının bu görünüşteki önemsiz tanımı, Lacan'ı en sonunda birkaç dakika önce söylemiş olduklarıyla açıkça çelişkiye düşürmektedir: *Es* "basitçe en başta olan şey değildir"[94] (bu yüzden, "en başında orada olan" başka bir şey olduğunu ve Lacan'ın öğrencilerinin *Stoff*un kesin doğasının ne olabileceği yönündeki sorularını savuşturduğunu varsaymak durumundayız...).

Önemli noktaları tekrarlamak gerekirse; santral örneği Lacan'ın dört farklı Gerçek ayrıştırmasını sağlar: (1) Psikanalizi ilgilendirmeyen ve statüsü daha kesin biçimde belirlenemeyecek olan ilksel *Stoff;* (2) psikanalizin temel ilgisi olan ve enerji ile ilgili, maddi olmayan terimlerle anlaşılması gereken Simgeselin-Gerçeği, yani simgesel *Wirklichkeit;* (3) kesin konuşmak gerekirse Simgeselin-Gerçeği ile

91 A.g.e., s. 46.

92 Çıkarımım Lacan'ın bu "yontulmamış karakterin... akımın perisinin herhalde dümen çeviren... ve suyu ışığa dönüştüren" (a.g.e.) olduğuna inanabileceğini eklemesiyle desteklenmektedir. Bu imge ister istemez okuyucunun aklına Schreber'in düzenbaz Tanrı'sını getirmektedir.

93 A.g.e.

94 A.g.e. (vurgu eklendi).

aynı şey olmayan Dilin-Gerçeği, yani harf; (4) kendisi bir dizi çok "etkili" (muhtemelen en etkilisi) *Wirkungen*'in alanı olan gündelik gerçeklik. Bu noktada pekala, Lacan'ın bir an için bile açıkça sorun olan ana meseleyi görmediği şeklinde itiraz edilebilirdi: Santral her şeyden önce nasıl inşa edilmişti? Aslında bir cevap vermektedir, kışkırtıcı bir cevap: Santral Kutsal Ruh tarafından inşa edilmiştir; yaratılış daima *creatio ex nihilo* olarak düşünülmelidir.[95]

VI. Seminer'in sonlarına doğru -başlıca bilinçdışı arzu ve onun temel fantazide organize olma biçimine adanmış olan- Lacan Gerçeğin farklı sınıflamalarına çeşitli vesilelerle geri döner. Bu pasajları IV. Seminer ile bağlantılandıran gelişimin kesin tutarlılığı tümüyle farklı bir terminolojinin kullanımıyla gölgelenir. Her şeyden önce, Lacan, gerçekliğin gündelik gerçeklikten ayrılması gereken "başka bir boyutu" olduğuna işaret eden (nesne *a*'nın, Simgeselin-Gerçeğinin) "iki yönlü bir gerçeklikten"[96] söz eder; gündelik gerçeklik sadece "davranışçı deneyim içinde kaydedilebilecek olan" şey iken, ilki "öznenin davranışındaki patlamaları" temsil eder.[97] Gerçeğin bu öteki boyutu "ilkel gerçeklik" ile de karıştırılmamalıdır.

Bunun sonucu olarak, aslında üç gerçeklik ile uğraşıyoruz: (1) Gündelik "davranışçı" gerçeklik; (2) "ilkel gerçeklik"; (3) ilk ikisinden

95 Bkz. a.g.e. Lacan aynı zamanda elektrik santralının ancak -Kutsal Ruh'un müdahil olacağı yegane durum- "makine çalışmaya başladığında kendisini doğada zaten imtiyazlı bir şekilde sunmaktaysa, ya da size tümünü söylemek adına, anlamlandırıcı bir manada sunmaktaysa" (a.g.e., s. 44) inşa edilebileceğini ima etmektedir; burada okuyucuyu yukarıda 3. Bölüm'ün 3. alt bölümüne ve doğada zaten mevcut olan fallik *Gestalt* ve aynı zamanda 1. Bölüm'deki insanlar için uyumsuz İmgeselin "imtiyazı"nın tartışılmasına havale ediyorum. Her bir öznenin "bir yontulmamış karakter" olmaktan elektrik santralinin bir "mühendisi" olmaya (Lacan'ın kendi sözleri) evrilme yolları için okuyucu 3. Bölüm'deki Oidipus kompleksini ele alış biçimime başvurmalıdır.

96 VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

97 A.g.e.

farklılaşan ve iki temel atıf verilen gerçeklik boyutu: Birincisi, kendisini günlük gerçekliğe göre "ötede" bir yerde konumlandırır; ikincisi, "en baştan beri" oradadır (birazdan göreceğimiz gibi bu başlangıç ilksel hüsran ile özdeşleştirilmelidir).[98] Lacan'ın burada açıkça doğrulamamasına rağmen, varsayılabilecek olanın tersine, "ilkel gerçeklik" en "başında" somut olarak orada değildi, çünkü zaten kaybolmuştu -bu mesele VII. Seminer'de, Lacan'ın gündelik gerçeklik ve onun içinde "patlayan" Gerçeğin her ikisinin de "ilkel gerçekliğin" *kaybının* sonuçları olduğunu göstermesiyle geliştirilecektir.

Lacan şimdilik, iki farklı türden nesnenin birbirine karıştırılmasından kaçınmak için psikanalizin, Gerçeği gündelik gerçeklikten ayıklayıp çıkarmak zorunda olmasına odaklanır: (imgesel) bilgi nesnesi (*connaissance*) ve (gerçek) arzu nesnesi. İlk nesne kavramı, bilimsel nesnelliğin nesnesi, "yüz yıllardır süregiden felsefi araştırmaların meyvasıdır" ve "bilmenin içerdiği derin özdeşleşme... herhangi bir nesnenin kavranmasının bir tür temel ahenk olarak kendini gösterdiği bir doğuştan olma hali... aracılığıyla nesneden özneye bir ilişki" önerir.[99] Bu nesne kavramının, bilgi nesnesinin -ki neticede "tarihsel olarak tanımlanabilir"[100]- zımni olarak ikinci nesne kavramının, arzunun nesnesiyle örtüştürülmesi, birçok psikanalisti hatalı bir şekilde, öznenin arzusunun -ve onun gerçeklik hissinin- olgunlaşmasının, arzunun nesnesinin, mantıksal olarak bebekliği nitelendiren çokbiçimli cinselliğin ötesinde olgunlaşmasını içerdiği fikrini desteklemeye itmiştir. Genitaliteyi psikoseksüel gelişimin ahenkli bir şekilde önceden oluşmuş hedefi olarak gören bu duruşun tersine, Lacan "hiçbir şeyin... tüm aktivitelerinin düzenlenmesinde çok iyi

98 A.g.e.

99 A.g.e.

100 A.g.e. Lacan aynı zamanda "nesnenin işlevi... terimleriyle içerilen bilginin bu tüm gelişimi... bir seçimin sonucudur" ki belirli bir "arzu konumu," "bilme arzusu" ile motive olmuştur demektedir.

bir şekilde elde tutulan mükemmel bir dünyanın başarılması ile kişinin muadilleriyle ilişkilerinin mükemmel ahengi arasında tam bir bağıntı olduğunu teyit eder gibi görünmediğini" iddia eder.[101]

Lacan (psikanalizin nesnesi olan) arzunun nesnesinin Gerçek statüsünü (bilimsel) bilginin nesnesi ile karşılaştırarak VI. Seminer'deki iki ardışık derste daha yakından inceler. Vargılarını izleyen altı noktada özetleyebiliriz:

(1) Gündelik gerçekliğin nesneleri modern bilimin dünyada sahip olduğu dayanak noktası sayesinde güvenceye alınmıştır. Oysa ki, teknolojinin olağanüstü gelişimine paradoksal biçimde karşıt olarak, bilimin "nesnelliği," "önyargısız perspektifi" tarihsel olarak sadece belirlenmiş olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda, çağımızda, kendi (felsefi) ölçütlerine göre kendi kendisini açıkça ve yüksek derecede hayal kırıklığına uğratıcı bir şekilde ortaya koymaktadır: Gerçekten de "bilginin sonu, yani öznenin düşüncesinin... tefekkürünün nesnesi ile özdeşleşmesine... ulaşma hissiyatına her zamankinden çok daha az sahibiz."[102]

(2) Freudcu psikanaliz böylesi bir "bilgi teorisi krizine" bir cevaptır; en devrimci mesajı şudur, "öznenin gerçeği, bilginin eşleniği olarak kavranmamalıdır,"[103] öyle ki, "gerçek olarak gerçek," bilginin nesneleri olduğu oranda, gündelik gerçekliğin nesnelerine karşıt konumlandırılmalıdırı ileri sürmektir.

(3) Her ne kadar "gerçek olarak gerçek... öznede bir şeyin mümkün bilginin ötesinde bir şekilde eklemlenmiş olması nedeniyle, bilginin öznesine göre konumlanmamışsa da" her şeye rağmen, bu "gerçek olarak gerçek... zaten, kendisini bir eklemlenmiş zincirin öznesi olduğu hakikatinde tanıyan... öznedir."[104] Bu ne anlama gelir?

---

101 A.g.e.

102 VI. Seminer, 20 Mayıs 1959 dersi.

103 A.g.e.

104 A.g.e. Lacan benzer şekilde "özne kendisini basitçe sadece söylem açısından konumlandırmaz, fakat aynı zamanda gerçekten de bazı gerçek[lik]ler açısından

Lacan'ın ileri sürdüğü gibi, gerçek olarak Gerçek "Simgesel içinde yerini almış ve bilginin öznesinin ötesinde yerini almış olan gerçektir.[105] Gerçek olarak gerçek, bizi aynı zamanda hem Simgesel içinde olan bir Simgeselin-Gerçeği, hem de (simgesel) bilginin ötesinde Gerçek bir önermeye zorunlu kılar: *Gerçek olarak gerçek bilinçdışının ötesinde bir şeydir...*[106]

(4) Gerçek olarak Gerçek, öznenin arzusunun gerçek nesnesi, öznenin kendisidir veya daha kesin olarak söylersek Simgeselin-Gerçeği, "öznenin *özne olarak kendisinin saf varlığı* diyebileceğimiz şeye olan ilişkisinin seçici noktasıdır."[107]

(5) "Gerçek nesne" –öznenin varlığıyla örtüşen öznenin arzusunun nesnesi- ancak "ondan koparılmış"[108] olduğu sürece "özne ile... yakın ilişkide" olan nesnedir. Diğer bir deyişle, gerçek nesne, arzunun öznesinden *kesilmiş* olan, tam da onda eksik olan şeydir.[109] Dolayısıyla, Simgeselin-Gerçeğinin (öznenin varlığı olarak) bir eksiklik

---

da yapar" şeklinde tartışır (Seminer VI, 27 Mayıs 1959 dersi).

105 VI. Seminer, 20 Mayıs 1959 dersi.

106 Bilinçdışı düzeyde "gerçek olarak Gerçek"in konumu için bkz. VI. Seminer, 27 Mayıs 1959 dersi.

107 A.g.e. "Varlık, kendisini simgesel düzeyde gösterebildiği sürece tam anlamıyla gerçektir" (VI. Seminer, 3 Haziran 1959 dersi).

108 VI. Seminer, 27 Mayıs 1959 dersi.

109 A.g.e. Bu tanımlara izleyen ifade eşlik eder: "Gerçeğin saydam olmayan bir süreklilik olmadığı çok aşikardır." Bu, Lacan'ın erken dönem teorisi olan "çatlağı olmayan şey" olarak Gerçek düşüncesinin açık bir reddi gibi anlamaktadır. Paralel olarak, Lacan "felsefi geleneğe" yeniden saldırır -öncelikle Aristo- çünkü, bu geleneğin sistemlerini daima "gerçeğin yontulmasının dilin yontulmasına olan ilişkisinin... sadece bir yontulma sisteminin diğer yontulma sistemine örtüştürülmesi" olduğu varsayımına dayandırdığına inanmaktadır. Diğer yandan, Lacan Gerçeğin yontulmasının dilin yontulmasına *dayandığını* örtük olarak ileri sürer: Bu durum çağdaş bilimin (dilin yontulmasının simgesi olarak) yakınlarda Lacan'ın "maddenin parçalanması" dediği noktaya ulaşması gerçeğiyle kanıtlanmaktadır...

olduğu sonucuna varılabilir: Ancak, artık bu eksikliğin "ilkel gerçeklikten," zaten-daima kayıp "ilksel *Stoff*"dan nasıl derinlemesine farklı olduğunu görme durumunda olacağız.

(6) Eksiklik olarak gerçek nesne "fantazileri destekleyebilen bir nesnedir."[110]

VI. Seminer'in son derslerindeki bu yoğun formüller bizi VII. Seminer'deki Gerçek tartışmalarına hazırlar. Şimdi niyetim, VII. Seminer'in nasıl iki Lacan "arasına" yerleştirilebileceğini göstermek, "Ötekinin bir Ötekisi" olduğu aşkın Lacan ve Gerçek tarafından çizilmiş Ötekinin Lacan'ı. Hipotezimin başlangıç olarak doğrudan bir delil ile desteklenebileceğini düşünüyorum: VII. Seminer'in bütünlüğünün çevresinde döndüğü gerçek "Şey" kavramı sonraki seminerlerde neredeyse tümüyle kaybolur. Tersine, VII. Seminer'in dilsiz Şey'i, daha önceki makalelerin "konuşan" Şey'inden tanım gereği ayrılır: Lacan'ın bunları karşılıklı yer değiştirebilir kavramlar olarak sunma çabasının ikna edici olmaktan uzak olduğunu düşünüyor olmam bu yüzdendir.[111] 1950'lerin ortasındaki "Konuşan" Şey, dil gibi yapılanmış, tümüyle simgesel bir konum olarak bilinçdışı ile *tümüyle özdeşleştirilebilir* iken, VII. Seminer'in dilsiz Şey'i, dil gibi yapılanmış bilinçdışı ile ancak *dolaylı* olarak ilişkilidir. Burada Şey, özne için zaten-daima kayıp olan mitik ilksel nesneye karşılık gelirken, bilinçdışı bu kaybın *sonucu* olarak değerlendirilir. Diğer bir deyişle, bu şekliyle bilinçdışı, fantazmatik yapısı $\$\lozenge a$, Şey ile ilişkili olan fakat aynı zamanda ondan farklı olan nesne *a* tarafından desteklenir.[112] VII. Seminer muhtemelen Lacan'ın Gerçek incelemesini, "gerçek

110 A.g.e.

111 Bkz. *The Seminar. Book VII*, s. 132.

112 Lacan'ın 1950'lerin ortalarındaki makalelerinde "konuşan" bilinçdışı Şey'in *die Sache*, yani Lacan'ın gerçek *das Ding*'in dilsizliğine karşıt olarak konumlandırabilmek için her çabayı gösterdiği, Şey'in simgesel düzeydeki temsilinden başka bir şey olmadığı pekala ileri sürülebilir. (bkz., a.g.e., s. 43-46).

nesne" (nesne *a*) ile gerçek Şey arasında derli toplu bir ayrım üzerine kurduğu tek yerdir -tekrar tekrar farklı formülasyonlarla ifade ettiği gibi, nesne *a* "Şey olmayan şeydir." [113] Aksine, 1960'ların sonu ve 1970'lerde gerçekleştirilen nesne *a*'nın ayrıntılı analizi, bu geç dönemde "gerçek nesne"nin tek Gerçek olduğuna kuşku bırakmaz.

Şimdi VII. Seminer yorumum için temel önemde olan üç alıntıya yakından bakalım. Lacan şöyle der: (1) Şey "gerçeğin merkezindeki bir boşluktur"; [114] (2) "*Şey ilksel gerçekte* [ce qui du réel primordial] *gösterenden ızdırap çekendir* -ve anlamalısınız ki, o [ilksel gerçek] henüz sınırlamamamız gereken gerçektir, ***bütünselliğinde gerçek***, hem öznenin gerçeği, hem de kendisinin dışında duran, başa çıkması gereken gerçek"; [115] (3) "Gösterene biçim verilmesi ile gerçekte bir boşluk, delik yaratılması arasında bir özdeşlik mevcuttur." [116] Bu üç cümleyi birbirinin üzerine koyarak, Lacan'ın burada gösterenin ortaya çıkışından önce *deliksiz* bir mitik Gerçek olduğunu varsaydığını çıkarsamak zorunda kalırız... "İlksel gerçek" (daima-zaten) bir *şeydi.* Delik *olarak* Şey, gösteren tarafından "muzdarip" kılındığı ya da delindiği sürece ilksel Gerçektir; dolayısıyla Şey, *aşkın* bir "ulaşılamaz" [117] deliktir. VII. Seminer'i, sonradan Lacan'ın, Ötekinin üzerinin çizilmesiyle mantıksal olarak içerileni üstlenmesinden ayıran tam da budur -yani, ilksel Gerçek, "doğa," kendinde Bir-*değildir* (*not*-One): [118] Aksine, burada pre-simgesel Gerçeğin açıkça bir "bütünlük", bir Bir (a One) oluşturduğu söylenir.

---

113 A.g.e., s. 118.

114 A.g.e., s. 121 (çeviri bana ait). Bkz., aynı zamanda, s. 163.

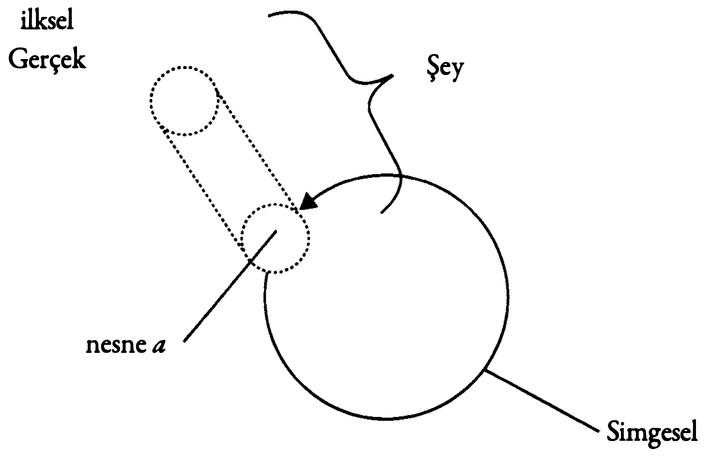
115 A.g.e., s. 118 (vurgu eklendi).

116 A.g.e., s. 121 (çeviri bana ait).

117 A.g.e., s. 202-203. (çeviri bana ait). Şey tanımı gereği erişilemez olandır, çünkü mitik olarak erişildiğinde otomatik olarak ilksel Gerçeğe dönülmüş olur, delik *olarak* Şey ortadan kaybolur...

118 Bkz., J. Lacan, *Le séminaire livre XXIII. Le Sinthome*, 1975-1976 (Paris: Seuil, 2005), s. 12.

Şey ve nesne *a* arasındaki ayrımın neden sadece VII. Seminer'de elde tutulduğunu artık kavrayabiliriz: Bu evrede, nesne *a* simgesel düzenin bakış açısından deliktir, buna karşılık, aşkın delik sıfatıyla Şey, simgeselden bir ölçüde bağımsızdır (Şekil 4.8'e bkz.). Şey, gösterenin ortaya çıkışının neden olduğu ilksel Gerçeğin şeyleşmiş yadsınması olarak değerlendirilmelidir. Diğer bir deyişle, *kendiliğinden* mevcut olan bir yokluğun varlığıyla uğraşmaktayız; Lacan'ın söylediği gibi: "Şey bir şey değil değildir, fakat *kelime anlamıyla* varolmayandır."[119] Mitik bir artıyı yadsıyan bir eksidir (eskiden *kendiliğinden* bir şey olan doğa). Bir yandan, delik *olarak* Şey'e açık bir şekilde gösteren neden oluyorsa ve Şey gösterenin geriye dönük bir yaratısıysa; diğer yandan, onun sonucu olmasına rağmen, gösterenin neden olmadığı, ön-anlamlandırıcı mitik bir artının eksisi olduğu sürece gösterenden bağımsızdır da. Bu çelişkili bakış açısından, nesne *a* Şey değildir, çünkü delik *olarak* Şey gösteren tarafından iptal edilendir. Diğer bir deyişle, nesne *a*, VII. Seminer'de *türemiş* bir eksiklik olarak değerlendirilir.



Şekil 4.8

119 *The Seminar. Book VII*, s. 63 (vurgu eklendi).

Bu son nokta, nesne *a*'yı (VI. Seminer'deki "gerçek nesne"), kesin konuşmak gerekirse kaybolmuş olan ilksel nesneden farklı olan kayıp nesne olarak anlamamız gerektiğini ileri sürebilmemizi sağlar. Aslında, Lacan şunların mevcudiyetini öne sürüyor gibidir: (1) Nihayetinde bir nesne olmayan *ilksel nesne*, ilksel hüsranı önceleyen anne ve çocuk arasındaki "birlik." Burada mitik bir ayrışmamış bütünlükle uğraşmaktayız -belirecek olan herhangi bir öznenin başlangıçtaki konumu; (2) özne için zaten-*daima kayıp* ilksel nesne olan aşkın [*transcendent*] kayıp olarak Şey (anne); ilksel nesnenin *sahibi* olduğunu kişi ancak onu kaybettikten sonra kavrar;[120] (3) özne için kayıp *nesne* olan nesne *a*, Simgesele erişebilen içkin bir kayıp. VII. Seminer'de nesne *a,* Simgeselin-eksiği olarak, sadece -1 veya +1 olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle bu seminerdeki sorun şu şekildedir: Şey kavramını yaratarak, kendinde gerçek eksiği, Simgesel olarak fantazi $\$\Diamond a$'da sayılmadan önce, ilksel Gerçeğin aşkın "arkası" ile ilişkilendirmesidir. Bu duruşa karşı, X. Seminer, presimgesel delinebilecek hiç-şey [*no-thing*] olmadığından, gerçek eksiğin kendinde olarak daima Simgesele içkin olduğunu gösterecektir; veya nesne *a*'nın iki birbirinden sökülüp alınamaz düzeyde konumlandırılması gerektiğini -"kendinde" gerçek eksik düzeyinde ve Simgeselin-eksiği düzeyinde.

Hatalı aşkın yaklaşımına rağmen, VII. Seminer Lacan'ın Gerçeğin öznesi teorisinin temellerini birkaç farklı şekilde koyar:

---

120 Şey olarak anne için bkz., özellikle a.g.e., s. 67-69. Lacan'ın, bu kavramla bağlantılı olarak (tutarsız) aşkın duruşu yorumcularının büyük bir çoğunluğuna göre her durumda çok daha fazla komplikedir. Her şeyden önce, eleştirmenler genellikle böylesi bir duruşun sadece VII. Seminer ile ilişkili olduğunu kavrayamazlar; ikincisi, Şey'in ilksel Gerçeğin *yadsınması* olduğunu kavrayamazlar; üçüncüsü ise, presimgesel anne ve çocuk bütünlüğünü, iki ayrı özne arasında sonradan babanın (simgesel yasanın) müdahalesiyle engellenen hakiki bir birlik olarak düşünme eğilimindedirler. (Anne-çocuk "gerçek" ilişkisinin örnek teşkil edecek hatalı bir yorumu için bkz. B. Lichtenberg Ettinger, "Weaving a Trans-subjective Tress or the Matrixial *sinthome,*" *Re-Inventing the Symptom: Essays on the Final Lacan,* ed. L. Thurston içinde [New York: Other Press, 2002], s. 83-109.)

(1) Gerçek nesne, nesne *a*, daima-zaten kayıp bir nesnedir. Lacan IV. Seminer'de, öznenin nesneyle ilişkisinin eksikle ilişkisi açısından düşünülmesi gerektiğini zaten ileri sürmüşse de, VII. Seminer'de, psikanalizin babası için tam da kaybolmuş olan mitik bir ilkel tatminin ilksel nesnesini işaret eden Freudcu *das Ding* (Şey) kavramını sorunsallaştırarak bu meseleyi yeniden değerlendirir. Freud, öznenin gerçeklik nesnelerini, ancak kaybolmuş olan ilksel nesneyi (Anne) gerçekten aramakla uğraştığı sürece bulabileceği olgusu üzerinde ısrarlıydı. Diğer bir deyişle, tüm nesneler -hiçbir zaman tam olarak tatmin edici olmayan- temel bir uyumsuzluğa dayanan *tekrarlayıcı* bir hareket aracılığıyla bulunur: Tekrarlama sayesinde bulunan öznenin aradığı ve asla yeniden bulunamayacak olan nesne değildir. Dolayısıyla tekrarlama, tekrarın imkansızlığından, ilksel bir deneyimi tekrarlamanın zorunlu olarak başarısız kalmış girişiminin sonucundan başka bir şey değildir.

(2) Lacan, insanın dilin bir arzulayan varlığı olarak temsili aktivitesinin bütünlüğünün ve bunun sonucu olarak bilinçli ve bilinçdışı özneliğinin kurulmasının *das Ding*'in ilksel hariciliğinin, "yabancı" [121] olmasının çevresinde döndüğünü söyleyerek Freud'u izler. Dolayısıyla kaybolmuş olan ilksel nesne, öznenin arzusunun doyurulamaz doğasına ilişkin *nedensel* olarak belirleyici bir role sahiptir: [122] Bu 5. Bölüm'de yakından bakacağımız durumdur. İlksel nesnenin kaybının temsiller düzeyine olan etkisine gelince, Lacan tartışmasız biçimde bulunamayan nesnenin yerine bulunanın "tam da gerçeklikte daima yeniden bulunan nesne... modern fiziğin dünyası" [123] olduğunu söyler. Buna ek olarak, gündelik gerçeklikte nesnelerin öz-bilinçli temsili, VII. Seminer'de birincil olarak buyruğun süperego *jouissance*'ı ile ilişkilendirildiği bilinçdışı bir Simgeselin-Gerçeğinin (nesne *a*) ortaya çıkışı ile paraleldir. Yeniden bulunamayacak nesnenin yerinde bulunan sadece gündelik gerçeklik değildir, çünkü "aynı yerde... başka bir şey

121 *The Seminar. Book VII*, s. 57.

122 Şey, a.g.e., s. 97'de "en temel insan tutkusunun nedeni" olarak tanımlanır.

123 A.g.e., s. 70 (çeviri bana ait).

[daha] kendisini *das* Ding olan o dilsiz gerçeklik ile ikame eder -yani, buyuran ve düzenleyen gerçeklik."[124] Bir başka deyişle, eğer bir yandan, "ahlaki buyruk" -Oidipus kompleksini çözen ensest yasağı- özne için, simgesel olarak yapılandırılmış deneyimimizde, sadece yasa aracılığıyla, "gerçek [gündelik gerçeklik] hayata geçiriliyorsa,[125] diğer yandan, "bu düzenlemede bir şeyin paradoksal.. ölçüsüz"[126] olduğu da eşit derecede bir vakıadır -yani, süperegoya ait *jouissance* simgesel yasanın öteki yüzünü oluşturur.

(3) Topolojik olarak konuşmak gerekirse, özne ve temsilleri, Lacan'ın Şey'in "*extimité*"si dediği duruma ilişkin olarak ortaya çıkar.[127] Miller'in gözlemlediği gibi: "*Extimité intimité*'nin tersi değildir. *Extimité intime* olanın Öteki olduğunu söyler -bir yabancı cisim, parazit gibi."[128] Şey "sadece dışarıda bırakılmış anlamında, [öznenin] merkezinde" duran bir şey olarak düşünülür;[129] o bilinçdışının öznesinin (ve paralel olarak kendi öz-bilincinin) çevresinde anlamlandırıcı-temsil edici ilişkiler şeklinde organize olduğu şeydir. Açıkçası, Lacan, Şey "*entfremdet* [yabancılaşmış] bir şeydir... öyle ki onu bilinçdışı düzeyinde sadece bir temsil temsil edebilir."[130] der. Bu tam olarak ne anlama gelmektedir? Lacan burada Freudcu *Vorstellungsrepräsentanz* kavramına atıf yapmaktadır; bu terimin Fransızcaya ("*représentant-représentation*") ve İngilizceye ("ideational representative" [*fikri temsil*]) birbirinden çok farklı karşılıklarla çevrilmesi Lacan'ın bakış açısının gerçekte olduğundan daha esrarlı tınlamasını sağlar. 3. Bölüm'de

124 A.g.e., s. 55.

125 A.g.e., s. 20.

126 A.g.e., s. 223.

127 VII. Seminer'deki bu tartışmalar, kayıp nesne *olarak* nesne *a*, kayıp Şey'in aşkınlığı ile değiştirildiği takdirde izleyen seminerler için de geçerlidir.

128 J.-A. Miller, "Extimité," *Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure, and Society*, ed. M. Bracher içinde (New York: New York University Press, 1994), s. 26.

129 The Seminar. Book VII, s. 71. Bkz., aynı zamanda a.g.e., s. 101, 139, 198.

130 A.g.e., s. 71.

bilinçdışının anlamlandırıcı içeriğini (ikincil bastırma ile bastırılmış olan) temsil etmenin yanısıra, fikrî temsilcinin -bir gösterge olarak anlaşılması gereken- birincil bastırmadan sorumlu olduğuna göre, nasıl aynı zamanda bilinçdışını da *kurduğunu* açıklamıştım. Bu Lacan'ın kendi dilinden, bilinçdışının başlangıçta, Şey'in kaybının (yabancılaşmanın) -ilksel hüsran sonrası Anne-nin-Arzusu'nun travmatik baskını ile birlikte oluşan- kayıp nesne *olarak* nesne *a*'da (kaybın -1 veya +1 olarak sayılmasını sağlayan bir ilkel fallik *Vorstellung* aracılığıyla) geriye dönük bir şekilde gösterenleştirildiğinde (temsil edildiğinde) bir temel fantazi $S◊a$ içinde yapılandırıldığı anlamına gelir. Safouan'ın derin bir kavrayışla gözlemlediği gibi, nesne *a* burada "temsillerin çekim güçlerini belirlese de, tüm temsillerin dışında kalan bir boşluğun temsilinin imkansızlığını tanımlayan bir temsildir [Şey]." [131]

(4) $S (gösterenlerin Ötekisi tarafından üzeri çizilmiş özne), nesne *a* ve Şey arasındaki ilişkilerin kesin koordinatlarının hatasız bir topolojik kavranışı, Lacan'ın yüceltme kavramının doğru bir şekilde idrakinin zeminini hazırlar. O, yüceltmeyi, çok iyi bilinen bir şekilde "bir nesnenin Şey'in erdemine yükseltilmesi" [132] olarak tanımlar; böylesi bir yükseltme, "öznenin arzusunun üzerinde yattığı biçim" olan temel fantazide meydana gelen şeydir. [133] Dolayısıyla, nesne *a* burada "fantazinin imgesel unsurudur" -bilinçdışı bir *Vorstellung* anlamında imgesel [134]- "tam da *das Ding* noktasında onu cezbetmek üzere özne [$S] üzerine bindirilmiştir." [135] Burada artık Lacan'ın neden "Şey asıl olarak Öteki şeydir" [136] dediğini anlayabilmeliyiz: Ebediyen kayıp olan

131 M. Safouan, *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan, 1953–1963* (Paris: Fayard, 2001), s. 138.

132 *The Seminar. Book VII*, s. 99 (çeviri bana ait).

133 A.g.e., s. 99 (çeviri bana ait).

134 İmgeselin bu düzeyi öz-bilinçli ego-lojik [ego-logical] bilginin imgesel nesnesi ile karıştırılmamalıdır.

135 *The Seminar. Book VII*, s. 99 (çeviri bana ait).

136 A.g.e., s. 118. D. Porter'ın kusursuz olmaktan çok uzak olan İngilizce VII. Seminer çevirisi bu önemli cümleyi tümüyle es geçer.

Şey (*la Chose*) sadece başka bir şeyde (*autre chose*), nesne *a*'da, onu (eksikliğini) bilinçdışının temellerinde temsil eden yüce nesnede "yeniden bulunabilir."[137] Öznenin arzusunun yasanın müdahelesiyle yapısal olarak eksiltilmiş olan şeyin (Şey *olarak* Anne ile zaten-daima kayıp olan "birlik") imkansız tekrarını hedeflemesi göz önünde tutulduğunda, arzu - veya daha iyisi, onun dürtüsü- yüceltme aracılığıyla kendisini ancak kısmen tatmin eder. Di Ciaccia ve Recalcati'nin doğru bir şekilde gözlemledikleri gibi: "Eğer Şey ancak ertelemeyle bir başka şeyde bulunabiliyorsa... bu yüceltmenin, dürtünün sadece mümkün kaderlerinden biri olmadığını, fakat onun nihai yapısı olduğunu gösterir."[138] Diğer bir deyişle, insan cinselliği *daima* yüceltmeyi içerir ve yüceltme sadece cinsel olabilir; insan cinselliğinin hayvan cinselliğinden farkı başlıca buna dayanır. Hayvan içgüdülerinin hedefleri hiçbir zaman değişmezken, yüceltme insan dürtüsüne onun nihai amacından (Şey) farklı olan bir tatmin sağlar; "nesneden farklı olduğu kadarıyla Şey ile [dolaylı] ilişkisi olmakla sadece içgüdü olmayan olduğu sürece *Trieb*'in [dürtü] hakiki niteliğini ortaya koyan şeydir.[139] Aynı nokta, dıştanlık* kavramına bir kez daha atıfla daha ileri düzeyde aydınlatılabilir: Şey özneye (onun bilinçdışına) göre dıştandır, onun içinde *hariçte bırakılmıştır*; bu anlamda, dürtünün amacı (*Ziel*)

---

137 Kesin konuşmak gerekirse, "Öteki şey"i (*L'Autre chose)* içinde Şey'in bulunduğu öteki şeyden (*autre chose*) ayırt etmek gerekir: Şey esas olarak içinde bulunduğu öteki şey(ler)de hiçbir zaman tam manasıyla yeniden bulunamadığı sürece aşkın bir Öteki şeydir. Dolayısıyla, bu aşkın *Autre chose* "aynı zamanda bir *Non*-chose'dur" ki "başındaki Non'u kesinlikle bir anlamlandırıcı şeklinde bireyselleşmemiştir" (a.g.e., s. 136, çeviri bana ait); gördüğümüz gibi, *delik olarak* Şey-Olmayan gerçekten de gösterenin dışındadır.

138 A. Di Ciaccia ve M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio* (Milan: Bruno Mondadori, 2000), s. 196.

139 *The Seminar. Book VII*, s. 111.

* Fransızca "extimité" Lacancı bir neolojizm ve İngilizceye "extimacy" olarak çevriliyor. "Intimacy-intimité" içtenlik karşılığına analoji ile ben de bu neolojizmi Türkçede "dıştanlık" ile karşılamayı tercih ettim. [ç.n.]

ile örtüşmez, fakat onun tarafından "çevrelenir" [140] ve böylelikle nesne *a* -$\$\diamond a$'daki yüceltme nesnesi- tarafından, dürtünün (türetilmiş) amacı olarak anlaşılmak üzere "tanımlanır."

Lacan'ın yüceltmenin işlevine yaklaşımı onun Freud'dan iki önemli meselede ayrılmasına neden olur: Birincisi, yüceltme basitçe sanatsal yaratı ve entelektüel çalışma gibi görünüşte cinsel olmayan aktivitelerle ilişkilendirilmemelidir. Tersine, biraz önce gördüğümüz gibi, tüm aktivitelerin arzulayan bir dil varlığı olarak öznenin cinsellikle yüceltme olarak başa çıkmasının belirli yollarından başka bir şey olmadıklarını anlıyoruz. Doğadan ayrı bir şey olarak "kültür," en nihayetinde, ilksel nesnenin kaybının sonucu olmaktan başka bir şey değildir. [141] İkincisi, Lacan (örtük *ve* açık olarak cinsel) yüceltme nesnelerini, dürtünün libidosunun toplumsal olarak kabul edilebilir şekilde yönlendirilebildiği aktiviteler olarak düşünerek Freud'u izlemesine rağmen, Freud'dan farklı bir şekilde, bunların sadece topluma yararlı oldukları için kabullenilebilir olduklarını düşünmemektedir. Bunlar aynı zamanda "tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş" "kolektif" fantaziler düzeyinde (ideoloji ve onun süperego *jouissance*'ı) "öznenin *das Ding*'in [faydasız ve çoklukla zararlı] alanını sömürgeleştirmesini," [142] "ehlileştirilmiş" [143] bir yoldan sağladıkları için de kabullenilirdirler. Diğer bir deyişle, Lacan tarafından düşünüldüğü şekliyle, yüceltmenin yapısal zorunluluğu, Freud'un ölçütlerine göre "ehlileştirildiği" halde "yüceltilmiş" sayılamayacak, haz ilkesinin ötesinde bir boyutla çok yakından ilişkilidir.

(5) Lacan bize yüceltme kavramının, hatta gündelik dilde dahi, sıklıkla yaratılış ile ilişkili biçimde anlaşıldığını hatırlatır. [144] Fakat yaratılış tam olarak nedir? O, otantik yaratılışın ancak *ex nihilo simgesel* yaratılış olabileceğine inanır. Burada yine söz konusu olan, "gösterenin

---

140 A.g.e., s. 112.

141 Bkz., a.g.e., s. 99.

142 A.g.e.

143 A.g.e., s. 118.

144 A.g.e., s. 119.

başlangıçtaki şekillenmesi" ile bir boşluğun, *nihil*'in (Şey) sunulmasının eşzamanlılığıdır. İlk gösterenin oyuna dahil olmasıyla birlikte, "kendisi Şey'le... eşzamanlı olan *ex nihilo* yaratıya ilişkin tüm fikir zaten edinilmiş olur":[145] *nihil*, ortaya çıkması gösterenle eşzamanlı olan, fakat doluluk, boşluk kavramlarının henüz hiçbir anlamı olmadığı ilksel Gerçek ile olmayan Şey'in boşluğu/deliği ile net bir şekilde ilişkilendirilmelidir.[146] Her şeyin ötesinde, yüceltmenin bütün anlamı tam da budur. Tüm başarılı yüceltmeler -her şeyden önce, kastrasyonun Oidipus kompleksini çözmesinden sonra temel fantazinin kurulmasını sağlayan- en nihayetinde, bireysel düzeyde, Simgesel'in evrensel düzenini kuran ve aynı zamanda Şey'i kaybeden ilk (Ana-)Gösteren'in mitik doğumunun yeniden ifadesidir. Dolayısıyla Lacan bize, "dürtünün içinde [bireysel ve evrensel düzeyde] tarihsel olanın köken aldığı *ex nihilo* yaratılış noktasının *zorunluluğu*"nu göstermekte olduğunu iddia etmektedir:[147] diğer bir deyişle, *ex nihilo* yaratılış "noktası" insanın hayvanî içgüdülerinin öznenin dürtüsüne yüceltildiği mitik noktadır.

5. Bölüm'de dürtünün nasıl daima *ölüm* dürtüsü olarak anlaşılması gerektiğine bakacağız: Yaratılış "noktası" kaçınılmaz olarak düşüş ile örtüşür. Şimdilik, kendimi, eşzamanlı olarak gerçek Şey'i yok eden simgesel gösterenin çıkarılması olarak *ex nihilo* yaratılış kavramının, Lacan'ın Aziz Yahya İncili'inin açılış satırı olan "Önce Söz vardı"ya tekrarlayan atıflarının en kuşku götürmez açıklamasını sunduğu gözlemine sınırlayacağım.[148] Başlangıçtaki söz –IV. Seminer'de bilinçdışı elektrik santralını yaratan Kutsal Ruh- "gösterenin dünyaya girişinden başka bir şey değildir."[149] Burada pekala insanın içinden şunu sormak

145 A.g.e., s. 122.

146 A.g.e., s. 120. Bu durum daha sonra, yaşayan ölü kavramı ilksel Gerçek kavramının yerine geçtiğinde de geçerli olacaktır: Yaşayan ölü daima belli bir şeyle eşleştirilmiş olan bir *nihil* açıkça değildir.

147 A.g.e., s. 213 (vurgu eklendi).

148 A.g.e.

149 *Le séminaire livre IV*, s. 48; bkz., aynı zamanda *The Seminar. Book VII*, s. 213.

geçebilir: Lacan'ın "sistemi"nin, Derrida'nın "gösterenin idealliği"[150] dediği duruma işaret ettiğini doğrulayacak daha fazla şeye ihtiyacımız var mı? Buraya kadar gördüklerimizden, fallik gösterenin Simgeselin bu şekliyle -ancak, indirgenemez bir gerçek kalıntıyı da içeren- kurulmasına ilişkin olarak *aşkın* bir rolü olduğunu yadsımak kuşkusuz ki güçtür. Aşkın konum, "onun mümkün kıldığı ve onlar tarafından ön koşul sayılan bir dizi terim içinde bir terimin *imtiyazını*"[151] tanımladığı sürece, Derrida fallusun bir aşkın olduğunu söylemekte haklıdır; ancak, bütün imtiyazlara rağmen, fallus tarafından mümkün kılınan terimler dizisinin, fallik serinin, bir şekilde bir *açık* seri, bir seri olamayan olarak kaldığını göremediği sürece haksızdır...

Lacan'ın kışkırtıcı formüllerinin sıklıkla düşündürdüğünün tersine, onun yaratılışçılığı herhangi bir *aşkın* ilke varsaymaz. Gerçekten de, "paradoksal olarak ancak yaratılışçı bir bakış açısından," evrimcilikte zımni olarak "her yerde hazır ve nazır" olan, "daima tekrarlayan yaratıcı niyet kavramının tasfiyesi tasavvur edilebilir."[152] Evrimcilik, "bilinç ve düşünce ile zirveye ulaşan bu göğe yükselen hareket"in "*sürekli* bir süreç"ten[153] çıkarsandığı ilahi yaratıcı bir niyete dayanır. Diğer bir deyişle, evrimcilik tanım gereği teleolojik ve teolojiktir; insan düşüncesini en nihayetinde Tanrı'nın aşkın bilincine dayanan maddenin evriminden türetir. Aksine, Lacan'a göre, insan düşüncesinin dayandığı gösterenin *ex nihilo* yaratılışı tamamen materyalisttir; Lacan'ın yaratılışçılığı bir tür anti-hümanist içkinciliktir [*immanentism*], çünkü Simgeselin doğaüstü değil, doğal olmayan,[154] insanın doğaya başarılı bozuk-uyumunun [*dis-adaptation*] olumsal ürünü olduğu varsayımına dayanır. Böylesi bir, doğaya besbelli egemen olan ve onu sapkınlaştıran, doğal olmayan bozuk-uyum, "doğa" dediğimiz şeyden, her şeye

---

150 J. Derrida, "Le facteur de la vérité," *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 464.

151 A.g.e., s. 477 (çeviri bana ait; vurgu eklendi).

152 *The Seminar. Book VII*, s. 213.

153 A.g.e., (çeviri bana ait; vurgu eklendi).

154 Bkz., örn., *Le séminaire livre IV*, s. 50.

rağmen içkin olarak köken alabilir ve böylelikle evrimin herhangi bir (aşkınca) "doğal" sürecinin sözde sürekliliği ile çelişir. Madde evrilmez. Lacan'ın daha sonraki yıllarda açıkça kabul edeceği gibi, madde sadece gösterenin *ex nihilo* olumsal belirmesiyle geriye dönük olarak "maddileşmiştir" aslında.

"Bir *ex nihilo* yaratılış noktasının zorunluluğu" ilksel Gerçeğin içkin bir sonucu olarak Simgeselin belirdiği noktanın zorunluluğudur. Buna karşılık, *ex nihilo* yaratılış noktası aynı zamanda sonsuzluk noktasıdır da: Onu önceleyen şey ancak imkansız olarak düşünülebilir (düşünmek) -ilksel Gerçek veya yaratılış noktası düşünülemez. Lacan'ın söylediği gibi, Simgesel, "belleğin [insanın bilinçdışı belleğinin] zamanda geri uzanabileceği kadar bir süredir işlev görmektedir. Kelimesi kelimesine, onun ötesini hatırlayamazsınız, insanlığın bir bütün olarak tarihinden sözediyorum."[155] Simgesel, onun (içkin) "mutlak başlangıcı"[156] *olmuş olacak* belirli bir anda başlamıştır. Bu aynı zamanda Simgeselin hem zaman içinde sınırlı, hem de dilin varlığı (*parlêtre*) olarak insanın sonsuzluğuna eşit bir asimptotik eğri olarak değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir; *parlêtre* için *parlêtre*'in ötesinde hiç bir şey yoktur. Bu yüzden asimptotik (kavuşmaz) eğrinin süresinin veya uzunluğunun hesaplanmasının bir manası yoktur: Hiçbir *parlêtre* maymundan *parlêtre*'e geçişe tanık olmamıştır ve hiçbir *parlêtre* son atom bombasının patladığı kesin gün, ay ve yılı söyleyemeyecektir. Lacan'ın gözlemlediği gibi, (tarihin) yaratılış ve yokoluş noktaları katı bir mantıksal "zorunluluktur," ama yalnızca ya geriye dönük ya da beklentisel mitik spekülasyonlarla ileri sürülebilirler. Bu *ex nihilo* yaratılış ile devreye sokulan *parlêtre* olarak insanın sonluluğunun, yaşayan ölünün ebedi ölümsüzlüğüne karşıt konulması gereken, "sınırlı" bir sonsuzluk mekanını, "arzunun mutlaklığı"nı[157] açma biçimidir -yani, Bir-olmayan ilksel Gerçeği, pre veya post-simgesel "doğa"yı.

---

155 A.g.e.; aynı zamanda bkz., *The Seminar Book VII*, s. 214.

156 A.g.e., s. 214.

157 Bkz., *Écrits: A Selection*, s. 287.

Bölüm 5
Fantazinin Öznesi ... ve Ötesi

5.1 Fantazinin Öznesi ve Ölüm Dürtüsünün İşlevi: Genel Bir Bakış

Oidipus kompleksinin paternal metafor teorisi aracılığıyla yeniden formüle edilmesi ve bununla ilişkili Baba-nın-Adı kavramı Lacan'a özneliğin ortaya çıkışında gösterenin temel işlevini vurgulayan bir dizi tanım ileri sürebilmesini sağlar. Lacan İmgesel alanındaki araştırmasını karakterize etmiş olan bir eleştiriyi sürdürerek, özneyi sadece "*özne* denildiğinde önünüzde olan bireysel gerçeklik" [1] terimleriyle kavramayı reddeder, özellikle de böylesi bir bireysel gerçeklik, bebeğin saf içgüdüsel ihtiyacının ilksel mitik koşuluna bağlanması gerekseydi ("ihtiyaç henüz bir özne değildir"). [2] 2. ve 3. Bölüm'de ayrıntısıyla gördüğümüz gibi, özne ancak bir "konuşan özne" olduğu sürece bir öznedir ve böyle olmakla "konumu" büyük Öteki tarafından kurulmaktadır. [3] Yine de, simgesel düzene olan bu bağımlılık, özneyi aynı zamanda, paradoksal olarak "[ancak] kendisinin bir dağılması aracılığıyla yapılandırır," [4] özneyi öz-bilinç

1 J. Lacan, *Le séminaire livre V. Les formations de l'inconscient*, 1957-1958 (Paris: Seuil, 1998), s. 179.

2 A.g.e., s. 122.

3 A.g.e., s. 179.

4 A.g.e., s. 256.

(ego) ve bilinçdışı olarak bölerken, aynı zamanda bu iki sahneyi, birbirleriyle ilişkilendirmek dışında kendisi için açıklanamaz kılar. Gerçekten de, eğer bir yandan, "onu kuran bir gösteren olmaksızın bir özne yok"[5] ise, diğer yandan da, gösterenin mantığına uyan farka dayalı niteliğe ve onun yol açtığı bastırma sürecine dayanarak, Lacan öznenin herhangi bir gösteren tarafından öz-bilinçte *anlamlandırılmadığı* ve belli bir (bilinçdışı) *gösteren* ile özdeşleştirilemeyeceği konusunda oldukça katıdır.[6]

Öyleyse Lacan'ın burada yarı yarıya mevcut olmayan bir özne, ancak gösterenin topunu geri göndermeye [*renvoyer*] yarayacak bir tür destek" ileri sürmekte olduğunu mu çıkarsamalıyız?[7] Bu soruya verilecek cevap ancak olumsuz olabilir, hatta Lacan'ın bir dereceye kadar çelişkili şekilde simgesel düzenin kendi kendisini garanti ettiği otonomisine inandığı döneme atıf yapılsa dahi. Daha sonraki teorik ayrıntılandırmalarında, özellikle de Gerçek baskınlık kazandıktan sonra, iddialarını her şeye rağmen tümüyle gösterenlerden oluşmayan maddesiz bir özne lehine daha ayrıntılı olarak açıklama zorunluluğunu algılamaya başlamış olması kuşkusuz bir olgudur. Lacan'ın X. Seminer'de açıkça kabullendiği gibi, "sorun şimdi gösterenin gerçeğe girmesi ve öznenin bundan nasıl doğduğunu görmektir."[8] Öznenin işlevi, anlamlandırıcı işlevin idealize edici etkileri ile dürtünün gerçeği arasında konumlandırılmalıdır.[9]

"Gösteren bir özneyi başka bir gösteren için temsil eder"[10] diyen ünlü deyimin bu türden bir program ifadesine ilişkilendirilmesi

---

5 A.g.e., s. 189.

6 "Öznenin kendisini temsil eden bir göstereni yoktur." (a.g.e., s. 157).

7 A.g.e., s. 99.

8 J. Lacan, *Le séminaire livre X. L'angoisse, 1962-1963* (Paris: Seuil, 2014), s. 104.

9 Bkz. IX. Seminer, 20 Aralık 1961 dersi.

10 Bkz., örn., J. Lacan, *Écrits: A Selection* (Londra: Tavistock, 1977), s. 316; J. Lacan, *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, (Londra: Hogarth Press ve the Institute of Psychoanalysis, 1977), s. 207.

gerektiğini ileri sürüyorum. Bu kesinlikle "yapısalcı" bir formül değil, fakat bu, Gerçeğin öznesinin veya daha kesin bir şekilde söylersek Gerçeğin öznesi olarak fantazinin öznesinin tam olarak ifadesidir. "Öznenin Altüst Edilmesi"nde (1960) -ki anlamlı bir şekilde formülün ilk belirdiği makaledir- Lacan açık bir şekilde, bütün diğer gösterenlerin (S_2) özneyi onun için temsil ettikleri gösterenin (S_1, Ana-Gösteren) fallik gösterenden, S(Ⱥ)'dan başka bir şey olmadığını söyler.[11] Yukarıda açıkladığım gibi, Φ tam da temel fantazi $\$\lozenge a$'yı doğuran gösterendir -ki sonra o da bilinçdışının ve paralel olarak öz-bilincin kurulmasından sorumludur- ve dahası, bunu sadece nesne *a*'nın gerçek eksikliğiyle temasa geçerek ve onu "ehlileştirerek" yapar. Lacan'ın formülü bize basitçe, solmakta olan özne $\$$'in bilinçli söylemin, yani talebin ardzamanlı boyutunda, herhangi bir gösteren tarafından, ki sözcelemenin bilinçdışı öznesinin konumunda, "konuşan ben" diğer gösterenlerle ilişki kurmaktadır -diğer gösterenler cümledeki bilinçli gösterenler olduğu kadar, çifte kayıtlama sonucu çeşitli eşzamanlı anlamlandırma zincirlerinde yer alan bilinçdışı gösterenlerdir- sürekli olarak temsil edildiğini söylüyor değildir. Burada gerçekte söz konusu olan sözcelemenin bilinçdışı öznesinin *bilinçdışında*, eğer S_2'ler onu sadece fallik gösteren S(Ⱥ) için temsil ediyor oldukları takdirde S_2 gösterenleri tarafından temsil edilirler: "Bu gösterenin yokluğunda, tüm diğer gösterenler hiçbir şey temsil etmezler", (bilinçdışının) öznesi yoktur.[12] Öyleyse S_1 ve S(Ⱥ) bir ve aynı şeydir; ancak, kesin konuşmak gerekirse, bunlar özne ile özdeş değildir.[13] Aynı akıl yürütme temel fantaziye ilişkin olarak da geçerlidir: S_1, $\$$ ve *a*'yı temel fantazide

11 *Écrits: A Selection*, s. 316. S. Žižek bu formülün çeşitli anlamlarını izleyen kitabın içinde etkili bir şekilde analiz eder: *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (Londra ve New York: Verso, 1991), s. 21-27.

12 *Écrits: A Selection*, s. 316.

13 Bkz., örn., *Le séminaire livre X*, s. 31.

bağlayan olduğu halde, nesne *a* ancak üzerinde herhangi bir S_2 özneyi S_1 için temsil eden sahne durumuna geldikten itibaren geriye dönük olarak işlev görmeye başlar.

Temel fantaziyi Simgesel, İmgesel ve Gerçek düzenlerin birbirine bağlandığı konum olarak nasıl anlamalıyız? Her şeyden önce, temel fantazi *mükemmel* bir "uzlaşma oluşumu" olarak anlaşılmalıdır: Gerçekten de bu, gösterenlerin simgesel Ötekisinin yapısal olarak noksan bir düzen olması hakikatinin hem bir sonucu, hem de ona karşı bir tepkidir (savunma).

Diğer bir deyişle, fantazinin iki temel karşılıklı bağlantılı işlevi vardır: Hem üzeri çizili özneyi Simgeseldeki gerçek eksiklikle, gerçek nesne *a* ile ilişkilendirir ve hem de, nesne *a*'nın imgesel boyutu aracılığıyla bilinçdışında bu eksikiği "örter". İki nokta derhal aydınlatılmalıdır: (1) nesne *a*'nın Gerçeği, nesne *a*'nın imgeselleştirilmesiyle ancak geriye dönük olarak gerçekleştirilir; (2) nesne *a*'nın Gerçeğinin kendisi, iki farklı, ancak birbirinden ayrıştırılamaz düzeyde anlaşılmalıdır: Ötekindeki gerçek delik olarak nesne *a,* hem kalıntı Gerçeğin *mevcudiyeti* olarak deliktir, -ve daha sonra inceleyeceğimiz gibi, ilişkili bir kalıntı *jouissance*'ın- *ve* hem de aynı delik, tam Gerçeğin, geriye dönük biçimde Bir olarak sayılan mitik ilksel sıfırın *yokluğudur* -ki bu, nesne *a*'nın aynı zamanda *jouissance'ın yokluğunu* temsil ettiğini söylemek anlamına gelir. Eğer Lacan'ın Gerçeğin öznesi kavramını anlamak istiyorsak, bu temel önemde öncül bir ayrımdır. Diğer bir deyişle, fantazi $◊a$'da *jouissance*'ın yokluğu olarak nesne *a'nın* gerçek boyutu, kastrasyon, bilinçdışı *arzunun* öznesi ve onun sonsuz teşebbüsünün en nihayetinde ilişkilendiği şey iken, diğer yandan, aynı zamanda bir kalıntı *jouissance'ın* varlığı olarak nesne *a*'nın gerçek boyutu, *dürtünün* öznesinin ilişkilendiği şeydir. Bu karmaşık tanımlar bu bölümün sonlarına doğru daha netleşecekse de, bu erken evrede, karşılıklı bağımlılıklarından dolayı arzunun öznesi ile dürtünün öznesinin bir ve aynı olduğu kavranabilmelidir.

Şimdi artık Lacan için *her* dürtünün en nihayetinde bir ölüm dürtüsü olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamak önemli.[14] Bu ne anlama gelmektedir? Ölüm dürtüsü, Simgeselin *ex nihilo* mitik doğumuna eşlik eden eksiltici [*subtractive*] unsura karşılık geldiği sürece dürtünün en saf özünü içerir -yani, ilksel yaşayan ölü Gerçeği Şey'in boşluğuna dönüştüren ilk gösterenin formülasyonu ile (veya daha kesin bir biçimde nesne *a*'nın).[15] Dolayısıyla *ex nihilo,* ölüm dürtüsünün *ex nihilo*'sundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, ölüm dürtüsü, mitik yaşayan ölüyü (gösteren tarafından "öldürülen") onun simgesel tanımından sonsuza kadar ayıran geri alınamaz anti-sentetik özelliğe verilen bir isimdir. Bunun sonucu olarak, bu haliyle simgesel düzen, bir eksiltici dürtü olarak ölüm dürtüsü tarafından sağlanan farklılığın muhafazasına dayanır. Dolayısıyla açıklık adına mantıksal olarak şunları ayırt etmeliyiz:

(1) *mutlak sıfır* olarak *ilksel "Bir"den* (ve onun atfedilen *jouissance*'ından) *eksiltilme* olarak ölüm dürtüsü. Asla tekrarlanmayan ilk hareket, Simgeselin devreye sokulmasına karşılık gelir[16] ve geriye dönük olarak değerlendirilmelidir; diğer bir deyişle, ölüm dürtüsünü burada ancak, ona içkin olan raslantısal bir "maddi" değişiklikle ilksel Gerçeğin (varsayılan) ilkel "sentezi" kırıldıktan sonra "anti-sentetik" bir unsur olarak değerlendirmek mümkündür. Başlangıçtaki anti-sentetik unsur olarak ölüm dürtüsünü dikkatsiz biçimde herhangi

---

14 Bkz., örn., J. Lacan, *Écrits* (Paris: Seuil, 1966), s. 848.

15 Gösteren yaşayan ölü olan Şey'i öldürür ve ölümün gösterilmeyenine [*nonsignified*], "herhangi bir insan tarafından ulaşılmayan gösterilenin sınırına" yol açar. Bu anlamda, ölüm dürtüsü aynı zamanda açıkça "yaşamın belirsiz ve geçici olduğu gerçeği" şeklinde anlaşılmalıdır. (J. Lacan, *Le séminaire livre IV. La relation d'objet, 1956-1957* [Paris: Seuil, 1994], s. 48, 50).

16 Simgeselin böylesi mitik bir doğumu evrensel düzeyde tekrarlanamaz: Her şeye rağmen, çocuğun Oidipus kompleksini başarıyla çözdüğü her durumda olduğu gibi, bir analizanın temel fantazisini katedip simgesel koordinatlarının radikal bir yeniden düzenlenmesine her ilerlediğinde tekil düzeyde tekrarlanır.

bir aşkın "irade"[17] ile karıştırmak riskinden kaçınmak için bu nokta bir kez daha netleştirilmelidir;

(2) *Sui generis* (nevi şahsına münhasır) *bir Bir haline gelenden tekrarlayıcı bir eksiltme* olarak, veya Lacan'ın belirttiği gibi, büyük Ötekinin farka dayalı düzeni olarak Simgeselin "ayırt edici birleşikliği"nden,[18] "*pas-un* ["bir-değil"] olarak birliği"nden[19] bir eksiltme olarak ölüm dürtüsü. Bu *dar manada* ölüm dürtüsüdür. Ölüm dürtüsünün bu iki hareketi veya "evresi" arasında sadece böylesi bir soyut (başlıca pedagojik) ayrım temelinde, Lacan'ın onu, 1950'lerin ortalarında yaptığı gibi Simgesele mi, yoksa daha sonraki eserlerinde daha sık bir seçim olan Gerçeğe mi atayacağına karar vermesinde çektiği güçlük anlaşılabilir. Aslına bakılırsa, ölüm dürtüsü, hem ilksel yaşayan ölü Gerçeği, ölüm ile nitelenen düzen olarak Simgesele geriye dönük olarak dönüştüren, hem de eksiltici doğası göz önüne alındığında, Simgeseli yaşayan ölü "inorganik" Gerçeğe dönüştürmeye *meyleden* şeydir -Lacan sadece bu ikinci anlamıyla dürtülerin Şey'e doğru meylettiklerini iddia edebilir.[20]

Önemli bir nokta muğlaklığından arındırılmalıdır: İkinci evresinde ölüm dürtüsünün eksiltici anti-sentetik ilkesi zorunlu olarak -paradoksal olsa da- *muhafazakar* bir ilkeye dönüşür. Dürtülerin ona ulaşamadan Şey'e doğru meyletmeleri bu yüzdendir -ve dahası, bu gerilimi *tekrarlamaya* zorlanmaları. Ölüm dürtüsü *dar manada* tam da anti-sentetik olduğu için muhafazakar bir dürtüdür. Açıkçası, bir yandan mutlak sıfır olarak ilksel "Bir"den eksiltilmesi, (büyük) Öteki olarak daha iyi anlaşılan bir "ayırt edici birleşiklik"in kurulmasına neden oluyorsa, diğer yandan, bu Ötekinden eksiltme, yerine getirilemeyecek bir sıfıra dönme eğilimini zorunlu olarak içerecektir. Gerçekten de, simgesel Ötekinden, anti-sentetik unsur (anti-Bir)

---

17 Bkz. J. Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960* (Londra: Routledge, 1992), s. 212.

18 IX. Seminer, 28 Şubat 1962 dersi.

19 VI. Seminer, 3 Haziran 1959 dersi.

20 Bkz., örn., *The Seminar. Book VII*, s. 90.

tanım gereği eksiltici olduğu sürece, yaşayan ölü "Bir"e (sıfır olarak) mitik bir geri dönüş anlamına gelecek tam bir eksiltme imkansızdır. Dolayısıyla, ölüm dürtüsünün ilksel eksilticiliği, bu aynı eksilticiliğin tekrarlayıcı muhafazasına dönüşür.[21]

Dolayısıyla bu evrede, bu sürecin dört temel sonucunu ayrıştırabilmeliyiz (ki aşağıda şekil 5.1 ve 5.2 aracılığıyla da bunu göstermekteyim):

(1) Ölüm dürtüsü, ona asla ulaşamayacağı, aynı zamanda ve aynı nedenle "çevresinde dolanmak"[22] zorunda olduğu kayıp nesneyi hedefler -dolayısıyla dürtü, eksikliği belli bir (tatmin edici) şey olarak sınırlar.

(2) Bu aynı hareket, dürtüden ayrıldığı takdirde kendisini en sonunda tam da bu eksikliğin içine atmayı hedefleyecek, sürekli olarak tatminsiz bir arzunun "kötü" sonsuzluğunun alanını açar. Ancak, dürtü ve arzu gerçek eksiklikle ilişkileriyle bağlı kaldıkları sürece, bu eksikliği örten fantazinin öznesini idame ettirirler.

(3) Bu şekliyle kompulsif olarak tekrarlanan, özünden bozuk bir eğilim olarak, tatminsizlik aracılığıyla arzunun kısmi tatmini olarak dürtünün *jouissance*'ı,[23] öznenin psişik mazoşizminin temel bir şekliyle ilişkilendirilmelidir.

---

21 Recalcati ölüm dürtüsünün muhafazakar işlevinin Freud'un yaygın bir şekilde kabul görmüş -Lacan tarafından da daha az değil- libidinal düalizmini sorunsallaştırdığına dikkat çeker (M. Recalcati, *L'universale e il singolare: Lacan e l'al di là del principio di piacere* [Milan: Marcos y Marcos, 1996], s. 28). Kendi adıma, ölüm dürtüsünün bu muhafazakar işlevinin Freud'a gerçekten de uygulanabileceği konusunda tam anlamıyla ikna olmuş değilim: Freud'un bu kavramı açıklayışında çok fazla mesele belirsiz kalır... Kuşkusuz ki, böylesi bir Lacancı ölüm dürtüsü yorumu Lacan'ın Freud'un düalizmine kendi sözde sadakatini zayıflatır ve onu Jung'un birleşik yaşam enerjisinin safdilliğinden ayırt edecek bir tür monizmin yolunu açar.

22 Bkz., örn., *The Seminar. Book XI*, s. 168.

23 Lacan *jouissance*'ı bir yandan "dürtünün [kısmi] tatmini" olarak tanımlıyorsa da (*The Seminar. Book VII*, s. 209) , diğer yandan, (kısmi) dürtünün kendisi

(4) Dürtünün mazoşizmi basit bir "ölüm dileği" ile, intihar etme iradesi ile, her ne kadar bu ikincisi, ilkinin paradoksal durumunun elverdiği radikal imkana karşılık geliyor olsa da, asla özdeşleştirilemez.

Artık Lacan'ın gösterenin "yaratılışçılığına" olan başvurusunun Freud'un ölüm içgüdüsünü tartışırkenki birçok açmazı nasıl çözdüğü açık olmalı. Bunu tam da Freud'un ölüm içgüdüsünü haz ilkesinin ötesinde olarak anlamasını sorunsallaştırarak yapmaktadır. Freud başlangıçta ölüm içgüdüsünü, mazoşistik *tekrar* fenomenini açıklamak amacıyla, doğrudan haz ilkesine -özellikle hoşnutsuzluktan kaçınmayı hedefleyen yaşam içgüdüsü olarak- karşıt bir ilke olarak formüle etti. Oysa ki, bu bağlantı, ölüm içgüdüsünün aynı zamanda basitçe inorganik durumun *durağanlığına* geri dönme eğilimi -bakterilerden insanlara kadar tüm canlı varlıklarda eşit derecede işlev gördüğü düşünülen- olarak değerlendirilmekte olduğu hakikatiyle açıkça çelişmekteydi. Ek olarak, Freud aynı zamanda şaşırtıcı olarak "haz ilkesi gerçekte ölüm içgüdüsüne hizmet eder gibi görünmektedir"[24] demekteydi: Dolayısıyla ölüm içgüdüsü, bir yandan haz ilkesini içerirken bir yandan da tutarsızca onun ötesinde konumlandırılmaktaydı.

Laplanche ve Pontalis'in gözlemlediği gibi, Freud için bu açmazdan tek çıkış, örtük olarak iki çeşit haz ilkesi varsaymaktır: "Yaşam içgüdüsü" olarak anlaşılacak, libidoyu sürekli muhafaza etmekle sorumlu *dar manada* haz ilkesi ve bunun yerine, "gerilimleri hiçe indirmeye yönelik"[25] çalışan, böylelikle "içgüdüselin özü"[26] olarak ölüm içgüdüsüne hizmet eden, Nirvana ilkesi adı verilen şey.

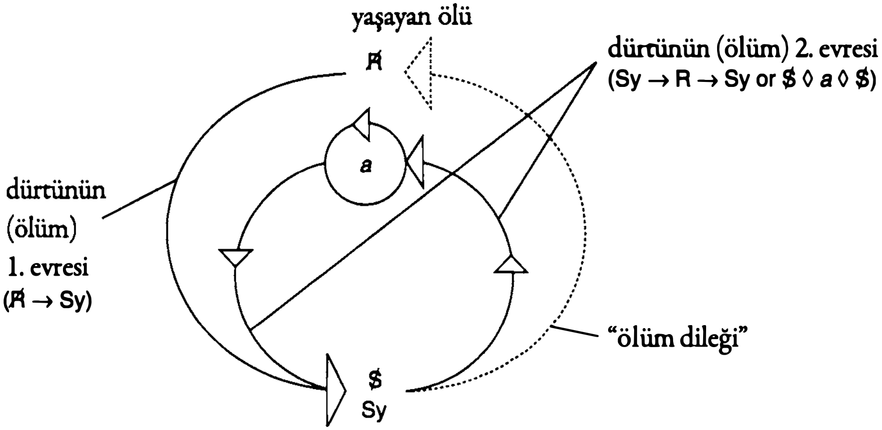
---

arzunun (kısmi) tatmini olarak anlaşılmalıdır.

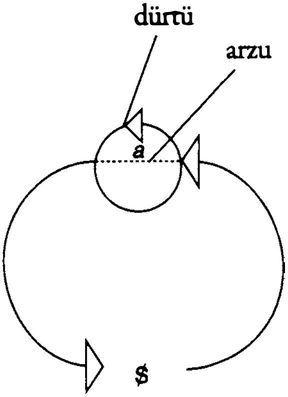
24 S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE, XVIII içinde, s. 63.

25 J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis* (Londra: Karnac Books, 1988), s. 102.

26 J. Lacan, *Le séminaire livre IV*, s. 47'de aynı noktaya değinir.



Şekil 5.1



Şekil 5.2

Bu noktada Freud'u açıkça eleştirmemesine rağmen,[27] Lacan Nirvana ilkesini ölüm dürtüsü açısından düşünmeyi kesinlikle reddeder. Ayrıştırılmaları konusunda son derece katıdır ve "Nirvana veya yok olma ilkesiyle ölüm dürtüsü arasında, ilki, enerji biliminin mutlak istirahat olmasa da en azından evrensel denge denebilecek bir

27 Her şeye rağmen, Lacan Freud'un ölüm dürtüsü olarak Nirvana ilkesi kavramını "kendi içinde çok kuşkulu" olarak kabul eder. (*The Seminar. Book VII*, s. 212).

duruma geri dönüş eğilimi" (yani entropi[28]) "olarak teorize edilebileceği durumla özdeşleştirilebilecek şekilde, temel yasayla bir ilişkiyi ilgilendirdiği [sürece] temel bir *ayrım*" olduğunu iddia eder. Tersine, ölüm dürtüsü "cansız alemin denge durumuna geri dönüş için içgüdünün *ötesinde* olmalıdır,"[29] bu birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı üç neden dolayısıyladır. İlk olarak, "sadece anlamlandırma zincirinin bir işlevi olarak tanımlanabilecek bir düzeyde eklemlendiği" takdirde tarihsel bir boyut içerir. Diğer bir deyişle, ölüm dürtüsü sadece insanlara uygulanabilir, diğer canlılara değil; ölüm dürtüsü ölüm içgüdüsü değildir.[30] İkinci olarak, ölüm dürtüsünün böylesi bir tarihsel eklemlenmesi kendisini temel fantazinin bir tekrarlayıcı "ısrarı"[31] olarak sunar -Lacan'ın kendi çetrefil sözleriyle "unutulmaz bir şey olarak, çünkü hatırlanmıştır [mémorisé]."[32] Üçüncü olarak, muhafaza ilkesiyle bu ısrar aynı zamanda eksiltici bir unsura bağlanmalıdır, yani yukarıda açıklanan nedenlerle, herhangi bir türden Schopenhauerci *Wille*'den ayırt edilmelidir: Lacan onu "yıkım dileği" olarak tanımlar ve sonradan da, daha çok yıkıcı bir "Öteki bir şey için bir irade [*une volonté de quelque chose d'Autre*]," *ex nihilo* "tekrardan yeniden başlamak iradesi"[33] olarak anlaşılması gerektiğini belirler.

Uzun lafın kısası, ölüm dürtüsünün haz ilkesinin ötesinde olduğu, ancak bu ilkeyi, inorganik duruma (sözde) geri dönme eğilimi olarak anlaşılan Nirvana ilkesini ifade ettiği şeklinde aldığımız sürece söylenebilirdi. Fakat haz ilkesi "gösterenin egemenliğinden başka bir

28 A.g.e., s. 211 (vurgu eklendi).

29 A.g.e., s. 212 (vurgu eklendi).

30 A.g.e., s. 211. Bu anlamda, Lacan aynı zamanda, ölüm dürtüsü boyutunun "öznenin boyutu olduğunu da [iddia eder]. Kişi düzeyinde alınması gereken entropideki doğal içgüdü fenomeni için gerekli koşuldur" (a.g.e., s. 204)

31 A.g.e., s. 209.

32 A.g.e. "Hatırlamak, tarihselleştirmek insan psişesi dediğimiz şeyde dürtünün işlevselliği ile eş anlamlıdır."

33 A.g.e., s. 212 (çeviri bana ait).

şey olmayan"[34] olarak düşünüldüğü sürece, ölüm dürtüsünün -gösterenin simgesel Ötekisinin farka dayalı olma niteliğinin en nihayetinde dayandığı- haz ilkesinin ötesinde *olmadığı* açık bir gerçektir. Bu durum, "inorganik" yaşayan ölüyü hedefleyen bir (ehlileştirilmiş) mazoşist *jouissance* içerdiği halde böyledir. Hakikaten de, Lacancı ölüm dürtüsünün böylesi bir "ötesi" daima simgesel düzenin *içinde* kalır ("Freud'un haz ilkesinin ötesi olarak adlandırdığı şeyde özne ile anlamlandırıcı zincir arasındaki temel ilişkinin dışında bir şey mi bulmalıyız?").[35] Bölüm 5.5'te göreceğimiz gibi, *jouissance*'ın Gerçeği -nesne *a*'nın- gerçekten de daima Simgeselin-Gerçeğidir.

Lacan, bu varsayımlardan yola çıkarak, öznenin inorganiğe dönmesini imkansız kılanın tam da ölüm dürtüsü olduğunu çıkarsar aynı zamanda: "[pre-Simgeselin sözde] hiçliğine geri dönüşten daha az kesin hiçbir şey olamadığı"[36] sürece Freud'un Nirvana ilkesi bizi "gülümsetmelidir." İntihar olgusu burada paradigmatiktir: İntihar -ölüm dürtüsüne karşıt olarak "ölüm dileği" olarak adlandırabiliriz- ki apaçık bir şekilde Simgeselle işini bitirmek arzusudur, -Freud'a göre hayatın evriminin en nihayetinde peşinden koştuğu şey olan cansızlığa katılmak üzere ondan çıkmak- aslında bu arzu, intihar eden olarak, Simgeseli reddeden kişi olarak Öteki tarafından tanınma arzusunu gizler... Dolayısıyla şuna varırız ki "bir özne gösteren aracılığıyla Simgeselden çıkmak isteğini dillendirdikçe daha fazla içine girer ve parçası olur."[37] İntiharların sınırdaki olgusu yanısıra daha genel olarak ötekiler için bir "ebedi gösterge" haline dönüşen ölülerdir der Lacan -yaşayanların fantazilerinde sonsuza kadar tadını çıkarabilecekleri "göstergeler" diye eklemek isterim:[38] Ölüler

34 A.g.e., s. 134.
35 *Le séminaire livre V*, s. 246.
36 A.g.e.
37 A.g.e., s. 245.
38 A.g.e.

Ötekinin fantazisinde $\not{S}$ ve *a* arasında dolaşmaya devam eder ve asla ilksel yaşayan ölüye yeniden katılmazlar. Lacan için ölülerin, psikotikler ve "pre-Oidipal" bebekler gibi, farklı şekillerde dilin çilesini çektiklerini söyleyecek kadar ileri gideceğim. Bu tezleri ileri sürmek amacıyla, Lacan'ın burada, Freud'un tersine, zımni olarak organik ve inorganik arasındaki ayrımın sadece Simgesel açısından geriye dönük olarak çalışmakta olduğunu varsaydığını söylemeye bile gerek yoktur; onun dışında sadece yaşayan ölü vardır; dolayısıyla simgesel düzen bu haliyle yok olduktan sonra –Simgeselin ölümünden sonra- aynı hayvanın inorganiğe geri dönüşüne atıf yapmanın bir anlamı olmadığı gibi, inorganiğe geri dönmeyi konuşmak anlamsızdır.

Temel fantazinin işlevselliğinde ölüm dürtüsünün rolü üzerine açıklamamı tamamlamak amacıyla, tümü de Lacan'ın geç dönem özne teorisinde mevcut olan üç farklı ölüm kavramını şimdi kısaca tanımlayacağım:

(1) "Normal" ölüm, *"gerçeklikte" ölüm."* Eğer bir yandan, hayvan olarak insan, üzeri çizili ~~Gerçek~~te zaten-daima yaşayan ölüyse -insan "yaşamı" bütün diğer "organik" varlıklar gibi *aslında* yaşayan ölü ve inorganiktir- diğer yandan, dilin varlığı olarak insan, Ötekinin fantazisinde, Ötekinin *jouissance*'ının simgesel'*gerçek* nesnesi olarak kalmaya devam ediyorsa, bu sadece simgesel bir kurgudur; bir simgesel düzen olduğu sürece bu durum sebat edecektir. Dolayısıyla "gerçeklikte" ölüm, en nihayetinde, simgesel düzenin özneyi, yansıma niteliği tarafından bahşedilen görsel bütünlüğün ötesinde imgesel olarak bireyleştirememesinin -ve dolayısıyla öznenin kendini bireyleştirme yeteneksizliği- sonucu olmaktan başka bir şey değildir. Lacan'a göre "gerçeklikte" ölümün, Leibnizci mirası izleyerek, sadece bedenin bir "küçülmesi,"[39] Ötekinin herhangi bir yeni imgesel bireyleşme türü

39 "Kesin anlamıyla ne tam bir üretme ne de ölüm vardır... *Üretme* dediğimiz şey açılma ve büyümedir; nasıl ki, *ölüm* dediğimiz içe kapanma ve küçülme ise." Leibniz'in bu kavramı sadece *insan olmayan* bedene uyguladığını söylemek

ortaya çıkarmasını engelleyen bir insanın beden boyutunun kaybı olduğu söylenecek kadar ileri gidilebilir. Gerçekte, Lacan'ın insanın dikilmiş şeklini (iki ayak üzerinde durması olduğu gibi penisinin sertliği), kuşkuya yer bırakmayacak biçimde, daha sonra geriye dönük bir şekilde simgesel olarak birleşecek yansıyan özdeşleşmeler yürütme kapasitesinin doğal "rezervuarı"[40] olarak düşündüğünü bilmekteyiz. Diğer bir deyişle, ancak İmgesel, Simgesel ve Gerçeğin üç düzeni son derece kırılgan bir karşılıklı dengeyi muhafaza edebildiği sürece özne gerçeklikte bireyleştirilebilir.[41]

(2) "Gerçeklikte" ölümden farklı olarak *gerçek ölüm*. Bu durum öznenin Ötekinin *jouissance'ı* olarak *post mortem* sağkalımının sona ermesiyle örtüşür ve mantıksal olarak *simgesel ölümü* ile eşdeğer tutulmalıdır. Bu ikincisi öznenin Öteki alanından topyekûn silinmesinden, "ölülerin [Ötekinin bilinçdışı] tarihsel belleğinden"[42] tümüyle yok olmasından başka bir şey değildir. Burada bir kez daha daima Simgeselin-Gerçeği olan (*jouissance*'ın nesnesi olarak) Gerçek ile daima Gerçek tarafından delinmiş veya tamamlanmış bir Simgesel olan Simgesel arasındaki katı karşılıklı bağımlılığa tanık oluyoruz.

(3) Bireyin simgesel ölümü, ancak kısaca *Simgeselin ölümü* ile birlikte gerçekleşebilir, ki Lacan bunu, Sade'ı izleyerek genellikle

---

gereksizdir. (*Monadology, Philosophical Texts* içinde [Oxford: Oxford University Press, 1998], s. 278).

40 Bkz., *Le séminaire livre IV*, s. 51.

41 Kışkırtıcı bir biçimde, pre-Oidipal bebek -veya *a fortiori* [*daha ziyade*] *bir fetus*- ile ölü bir kişi arasında tek bir yapısal ayrım olduğunu iddia edebilirdik, öyle ki, büyük Öteki sadece ilkini imgesel olarak bireyleştirebilecektir. Fetusun "insanî" şeklini daha net olarak tanıyabildikçe -teknolojik yenilikler sayesinde- onu daha erkenden "canlı" olarak değerlendiriyoruz. Bunun dışında fetus ve ölü kişinin *her ikisi* de büyük Öteki için Simgesel olarak canlıdır ve her ikisi de kendilerini bireyleştirme yeteneğine haiz değillerdir.

42 S. Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology* (Londra ve New York: Verso, 1999), s. 379.

"ikinci ölüm" olarak adlandırılır. Yine de, yorumcular tarafından sıklıkla karıştırılan bu iki karşılıklı ilişkili kavram ayrı tutulmalıdır. "Simgeselin ölümü"ne, dil varlığının simgesel yaşamı (onun kaydı) olarak insan yaşamını ebediyen söndürecek olan doğanın temelli biçimde raydan çıkışına inandırıcı bir örnek sunabilmek amacıyla Lacan tekrar tekrar nükleer katliama gönderme yapar.[43] Diğer yandan, simgesel ölüm, kesin konuşmak gerekirse erişilemez bir durumdur: Lacan ona, örnek niteliğinde belli etik kimlikleri tasvir eden, özellikle mitik örnekler aracılığıyla atıf yapar. Simgesel ölüm, Simgeseli bir birey olarak terketme imkan(sızlığ)ını simgeler; bu, *polis*in [Antik Yunanca *şehir*] yasasını çiğnediği için mezara canlı konulmakla "hala yaşayan ceset,"[44] "gerçeklikte" ölmeden önce Öteki için simgesel olarak ölü biri olarak değerlendirilmesi gereken Antigone için kesinlikle böyledir. Psikoz ve intihar analizimizden çıkarsayabileceğimiz gibi, bir Simgesel düzen olduğu sürece hiç kimse ("ölü" veya "diri") ondan topyekûn asla "ayrılamaz." Bu son noktayı kavramak, eğer Simgeseli Žižek'in geçerli bir şekilde tanımladığı gibi, zamanın sonuna kadar faal kalacak "eşzamanlı evrensel kayıt ağının [bilinçdışı] zamansızlığı ve mekansızlığı"[45] terimleriyle düşünürsek kolaydır. Öznenin simgesel ölümü bir yandan dar manada, özellikle simgesel düzenin ölümü aracılığıyla gerçekleşecekse de, diğer yandan Lacan bireysel düzeyde mümkün gördüğü ve simgesel ölümün mitik örneklerine yüklediği olağanüstü önemi açıklayan şey Simgeselden *geçici* bir ayrılmadır -Simgeselin-Gerçeği/boşluğunda anlık bir öznelik bozucu kalış, fantazinin bir çözülüşü- ki mantıksal olarak yeni bir simgesel yeniden kayıt ile devam eder.[46] Bu süreç psikanalizin nihai etik başarısı olarak değerlendirilmelidir.

---

43 Bkz., örn., *The Seminar. Book VII*, s. 232-233.

44 A.g.e., s. 268.

45 S. Zizek, *The Art of the Ridiculous Sublime* (Seattle: W.C. Simpson Center for the Humanities, 2002), s. 20.

46 Veya Simgeselde topyekûn bir yabancılaşmaya karşılık gelen psikoz durumunda olduğu gibi, Ötekinin fantazisinde temelli bir öznesizleşme ile.

Fantazinin "bileşenlerinin" ($, nesne *a* ve arzu aracılığıyla birbirleriyle ilişkilendikleri kesin yol) daha yakından bir incelemesine kalkışmadan önce, benzetme aracılığıyla genel işlevselliğine odaklanalım. Burada Lacan'ın kendisinin 1957 gibi erken bir tarihte sunduğu bir örnek üzerine ayrıntıya giriyorum:

> Fantazi ile belleğin seyrini perde anı [*screen memory*] adı verilen bir noktada durdurarak onu bir ana indirgeyen ve orada sabitleyen bir şeyin karşısındayız. Sinematografik bir hareketi düşünün ki hızla gerçekleşsin ve aniden, tüm karakterleri donduracak şekilde bir noktada dursun. Bu an tüm sahnenin... [tam sahnenin] ifade ettiklerinde içerilen tüm erotik işlevlerle dolu olan fantazide hareketsiz kalmış ve [fantazinin] tanığı ve desteği olduğu, arda kalan son desteği olduğu bir indirgemenin ayırıcı özelliğidir.[47]

Bu yoğun pasajı nasıl yorumlamalıyız? "İndirgenmiş" fantazmatik andan gerçek anlamda ne sağlamaktayız? Lacan'ın açıklamasında örtük kalan iki apaçık mesele öncelikle netleştirilmelidir: Birincisi, söz konusu film, her birimiz için kaçınılmaz bir şekilde bir *korku* filmidir; ikincisi, hepimiz başlangıçta hoşlanmasak da korku filmleri izlemeyi severiz. Açıkça söylemek gerekirse, çocuk travmatik içeriğinin farkında olmaksızın izlediği filmin şoke edici sahnesini dondurduğunda -kaygı yaratan (anne)Ötekinin-arzusunun Gerçeği ile dayanılmaz karşılaşmayı orijinal olarak organize ederken- hem kendisini travmadan koruyan bir fotoğraf edinmiş olur (sahnenin imgesel nesneleştirilmesiyle) *hem de* kendisini kısmen travmatize etmiş olur (imgesel nesneleştirilmesinin altında yatan gerçek sahneyle). Diğer bir deyişle, Lacan'ın "tam sahne" dediği şeyi sabitleyen perde/örtünün yatıştırması *sayesinde*, çocuk gördüğünden "hoşlanmaya" ve tekrar tekrar seyretmek istemeye başlar. Bu sırada ana-babası filme el koyduğu takdirde, benzer sahneleri başka filmlerde bulmaya çalışacaktır... (Lacan'ın ne dediğini kavramak için, çocukları sözde korkutup

---

47 *Le séminaire livre IV*, s. 119-120.

gözlerini elleriyle kapattırırken, bir yandan da parmaklarının arasından arzuyla dikizlemelerini sağlayanı düşünün...)

Burada vurgulanması gereken en önemli nokta, travmatik sahnenin fotoğraf çerçevesinin imgesel sabitlenmesiyle *geriye dönük* olarak oluşabileceğidir. "Belleğin seyri" ancak "perde anı" tarafından sağlanan perde sayesinde ezberlenebilir. Başlangıçta, çocuk tarafından öyle yaşantılanmayan (anne)Ötekinin-arzusu ile saf biçimde kaotik karşılaşma vardır. Kesin konuşmak gerekirse, korku filminin gerçek sahnesi saf olarak kaotik bir olaydan -ve dolayısıyla korkulması gereken bir şeyden- ancak imgesel olarak dondurulduktan sonra daha başka bir şeye dönüşecektir. Buna ek olarak, gerçek sahne (geriye dönük ortaya çıkışı) şimdi artık hem bir eksiklik, çocuğun artık böylesi arzuladığı kayıp kaotik olayın hatırlatıcısı, hem de kesinlikle eksiklik olarak, olayın "tanığı," "arda kalan desteği"[48] olarak değerlendirilmelidir.

Tüm bunları Lacanca'ya tercüme edecek olursak şunları koruyabiliriz: Simgesel kastrasyon ve Oidipus kompleksinin çözülmesi aracılığıyla temel fantazi $\$\lozenge a$'nın belirmesinden önce, nesne *a*'nın imgesel, ancak bilinçdışı işlevi aracılığıyla (anne)Ötekindeki eksikliğin geriye dönük yüceltilmesinden önce -(anne)Ötekindeki eksiklik burada, Oidipus kompleksinin ikinci evresi sırasında arzusunun kaygı kışkırtıcı bir şekilde ortaya çıkışından başka bir şey değildir- öznenin *arzusu* ve onun gerçek nesnesi henüz oluşmamıştır. Öznenin gerçek nesne için, Ötekinin arzusuyla örtüşen eksiklik için olan bilinçdışı arzusu en nihayetinde temel fantazinin imgesel işlevine bağımlıdır: Bilinçdışı arzu perde/örtü varolduğu sürece perde/örtünün ardındaki eksikliği arzulayabilir. Dolayısıyla, arzunun (Ötekinin) olduğu eksikliği arzulamak için arzunun temel olarak tatminsiz kalması gerekir; arzulamaya devam etmeli, arzuyu arzulamalıdır.

---

48 Eksikliğin bu "gerçekleşmesi" için Lacan şöyle yazar: "Bir perdenin varlığında, onun ötesinde eksiklik olarak olanın kendisini bir imge olarak gerçekleştirmeye meyledeceği söylenebilir. Yokluk örtünün üzerine boyanır" (a.g.e., s. 155).

Bu açıklama -ki bu arada bu bölümün izleyen alt bölümüne de bir giriş işlevi görmektedir- meşru bir itirazı cevaplamak ya da en azından sorunsallaştırmak için gereklidir: Eğer arzunun gerçek nesnesi veya artık şimdi aşikâr olması gerektiği gibi, daha kesin bir şekilde arzunun gerçek "nesne-*nedeni*,"[49] bir eksiklik olarak Ötekinin arzusundan başka bir şey değildir, özne onu neden "doğrudan" arzulayamasın? Eksikliği arzulamayı sürdürmek neden gereklidir?

Bu önemli iddiayı bir kez daha gözden geçireceğim: Eksikliği arzulamak, ancak temel fantazideki imgesel "örtü"nün geriye dönük şeyleşmesi aracılığıyla eksiklik olarak belirdiği takdirde mümkündür. Ötekinin arzusu doğrudan *arzulanamaz*, bu yüzden ona olan arzu *tekrarlanır*. Yoksunluk anında olduğu gibi, simgesel kastrasyonun özne tarafından "bilinçli" bir şekilde üstlenildiği psikanalitik tedavinin sonunda özne onunla doğrudan yüz yüze kaldığında ne olur? Lacan'ın "öznel ilga/yoksullaşma"[50] ["subjective destitution"] dediği tam da budur. Arzunun tanım gereği öznenin "özü" olduğu verili olduğuna göre, arzunun radikal bir *tezahürü* olan öznel ilganın/yoksullaşmanın, aynı zamanda arzunun *sonlanmasına* neden olduğu sonucuna da varmalıyız. Bu kitabın geri kalan kısmında, bu "saf" arzu paradoksunu farklı -fakat aynı noktada birleşen- açılardan dile getirme çabam daima arka planda görünür kalacak.

5.2 Fantazinin Öznesi ve Arzu

3. Bölüm'de hüsran diyalektiği denilen durum sırasında çocuğun talebinin -biyolojik ihtiyaçların tatminine yönelik basit bir çağrı/çığlıktan ayırt edilmesi gereken- koşulsuz ve tatmin edilemez bir sevgi talebi olarak nasıl kurulduğunu ayrıntısıyla analiz etmiştim. Çocuğun

---

49 Bkz., örn., *Le séminaire livre X*, s. 120.

50 Mahrumiyet anında, tabii ki zuhur edecek olan özneyle uğraşmaktayız. Öyleyse, kesin konuşmak gerekirse, öznel ilga/yoksullaşma [*subjective destitution*] ancak Oidipus kompleksinin çözülmesinden sonra geçerlidir.

gerçekte talep ettiği, ihtiyaçlarını tatmin eden gerçek nesne değil fakat ona herhangi bir nesneyi, simgesel bir nesneyi hediye olarak verebilecek birinin sevgisidir; bu bağlamda, "ihtiyacın [bazen] tatmini sevginin hüsrana uğramasının telafisinden başka bir şey değildir."[51] Aynı bölümde, hüsran diyalektiğinin sonucu olarak, çocuğun nasıl anne(Öteki) ile olan ilişkisini ilk kez simgeselleştirdiğini ve aynı nedenle, kısa süre içinde nasıl onun sözde kadir-i mutlaklığına tümüyle bağımlı kaldığını açıklamıştım. Artık tümüyle anne(Öteki)ne ve arzusuna tabi (*assujetti*) "özne-olmayan" (*a-sujet*) olmayan bir öznenin ortaya çıkışı, ancak önce anneyi yoksun kılan -Oidipus kompleksinin ikinci evresinde- ve ardısıra -Oidipus kompleksinin üçüncü ve son evresinde- çocuğun kendisini kastre eden babanın yasasının müdahelesi ile mümkündür.

Şimdiye kadar söylediklerimden, *dar manada* arzunun, bilinçdışı arzunun, kendisini ancak, eşzamanlı olarak temel fantazinin kurulması ve çocuğun cinsiyetlenmiş bireyselleşmesini de içeren Oidipus kompleksinin çözülmesinden sonra pekiştirdiği açıktır. Şimdi cevaplamaya çalışacağım soru: Talep (pre-Oidipal ve Oidipal) düzeyi ile -en belirgin olarak sevgi talebi- arzununki (post-Oidipal) arasındaki belirgin farklılık nedir? Analizim temel olarak, daha sonra "Fallusun Anlamlandırılması" isimli meşhur makalede yeniden ayrıntılarıyla ele alınan, Lacan'ın V. Seminer'deki ufuk açıcı XXI. dersi üzerine odaklanmaktadır. Açıkçası niyetim arzunun "ihtiyacın gerekliliğinin [*exigence*] sevgi talebinden... çıkarılmasının sonucu, kalanı"[52] olduğunu söyleyen formülün eleştirel bir değerlendirmesini yapmaktır.

Bu formüle ilişkin yorumların çoğu onu fazlasıyla basite indirgemekte ve sürekli olarak kendi kendileriyle çelişmekte ve aynı

---

51 *Le séminaire livre V*, s. 381 (vurgu eklendi).

52 A.g.e., s. 382. "Fallusun Anlamlandırılması" içinde bu formül "arzu ne tatmin iştahıdır [*appétit de satisfaction*] ne de aşk talebidir, fakat ilkinin ikincisinden çıkarılmasının sonucudur" haline getirilir. (*Écrits: A Selection*, s. 287).

zamanda onu sevgi talebi formülüyle totolojik duruma indirgeme riskine girmektedir. Aslına bakılırsa, arzu sıklıkla sadece ihtiyacın talepte dile getirilmesiyle üretilen artık olarak tanımlanır -bu sevgi talebinin mükemmel bir tanımıdır. Açıkçası bu, arzunun kabul edilebilir bir açıklaması olarak değerlendirilemez, çünkü *sevgi* talebi (sadece "talep" değil) Lacan'ın formülünde arzunun sonuçlandığı operasyonun öğelerinden sadece *bir* tanesidir.

Başka bir hatalı yorum da arzuyu talebe indirgeyen yorumun bir şekilde tam tersidir. Bir noktada, "Fallusun Anlamlandırılması"nda Lacan muğlak bir şekilde "ihtiyaçlarda yabancılaşan" -ve "talepte dillendirilemeyeceği... için" birincil bastırmayı oluşturan- her şeye rağmen "arzu olarak... belirir,"[53] dese de, aynı sayfada tartışmaya yer bırakmayacak şekilde arzunun kesinlikle bastırılmış ihtiyaç olmadığını da söyler. Lacan arzuyu, *her ikisiyle de* yakından ilişkilendirse de, hem bastırılmış ihtiyaçtan hem de sevgi talebinden ayırmakta olağanüstü dikkatlidir. Bir yandan, arzu gösteren tarafından bastırılmış sadece söylem öncesi bir biyolojik verili değilse de -arzu sadece ihtiyaca indirgenemez- diğer yandan, arzunun sevgi talebinin olmadığı bir biçimde, bastırılmış ihtiyaç ile ilintili olduğu kuşkusuz bir gerçektir: "Arzu, gösterenin ihtiyaçlar üzerine yansımasıyla işaretlenen sapma marjını *geri veren* şeydir."[54] Tanım gereği, arzu "ihtiyacın gerekliliğinin," "tatmin iştahının" ötesinde kalır -her şeyin ötesinde arzu tatminsizliği arar- yine de, aynı zamanda talep aracılığıyla tatmin edilemeyecek ihtiyaçları -bilinçdışında- "yeniden kazanır." Guyomard, arzu "başka bir düzeyde [öznenin Simgesele *aktif* girişi düzeyinde] ihtiyaçların tatminine ilişkin biyolojik buyruğu devralır."[55] belirlemesinde bulunur. Talep, anne ve çocuk arasındaki pre-Oidipal diyalektikte, ihtiyacın ötesindeki olarak tanımlanırsa, simgesel kastrasyon-

53 A.g.e., s. 286. (çeviri bana ait).

54 *Le séminaire livre V*, s. 381 (vurgu eklendi).

55 P. Guyomard, *La jouissance du tragique* (Paris: Aubier, 1992), s. 23.

dan geçmiş post-Oidipal öznenin arzusu, bu kez Lacan tarafından "talebin ötesinde konumlanmış" olarak tanımlanır; "Talebin bir ötesine ihtiyacımız var... talep ihtiyacı saptırdığı, değiştirdiği ve aktardığı sürece":[56] Böylesi bir ötesi, içinde "Ötekinin baskınlığını yitirdiği,"[57] kadir-i mutlaklığını kaybettiği gerçeğiyle nitelendirilecektir.

Bu zor ayrıştırmalardan arzu formülünü daha yakından inceleyerek geçelim. Lacan için arzunun daima *cinsel* arzu olarak anlaşılması gerektiğine kuşku yoktur.[58] Lacan'ın V. Seminer'de "sevgi isteğine ilişkin olarak cinsel ihtiyaç arzudan başka hiçbir şeye dönüşmeyecektir"[59] dediği özgün cümleyi yorumlarken bunu akılda tutmalıyız. Diğer bir deyişle, (cinsel) arzu, cinsel ihtiyacın, sevgi talebi düzeyinde (cinsel ihtiyaçtan "sapmış" olan) post-Oidipal geri alınışından başka bir şey değildir. Bu alıntının, arzunun ihtiyacın sevgi talebinden *çıkarılmasının* sonucu olduğunu söyleyen klasik tanımla çelişmekten çok uzak olduğunu düşünüyorum; aksine, böylesi bir tanımı ancak onu hafife alıyor gibi görünen açıklamayı dikkate aldığı takdirde kesinlikle anlamlı buluyorum. Önerim klasik arzu formülünün şu anlama geldiğidir: "*Saf* arzu durumu"[60] -"arzu" işlevini "ihtiyaç" ve "sevgi talebi" işlevlerinden temel olarak farklı bir şekilde tanımlayan soyut kavram- *reel arzu** (temelinde *cinsel* olarak), sadece *pre-Oidipal* sevgi talebine ihtiyaç gerekliliğinin *eklenmesi* olduğu sürece, post-Oidipal

---

56 *Le séminaire livre V*, s. 381 (vurgu eklendi).

57 A.g.e., s. 382.

58 "Diğer büyük jenerik arzu olan açlık [*bilinçdışında*] temsil edilmez" (*Écrits: A Selection*, s. 142). İşaret etmeliyim ki, açlık sadece cinsel arzudan *bağımsız* olarak düşünüldüğü takdirde bilinçdışında temsil edilmez.

59 *Le séminaire livre V*, s. 383.

60 Lacan bunu dinleyicilerine arzu formülünü vermeden hemen önce söyler (a.g.e., s. 382, vurgu eklendi). Formül *saf* arzuyla ilgilidir.

* Siyaset literatüründe "really existing socialism" Türkçede "reel sosyalizm" olarak karşılanagelir. Ben de "really existing desire" ifadesini bu analojiyle "reel arzu" olarak karşılıyorum. [ç.n.]

sevgi talebinden tatmin ihtiyacı/gerekliliğinin *çıkarılmasına* eşittir. Bu formülü ifade etmenin başka bir yolu *saf* arzunun *dürtünün* sevgi talebinden çıkarılmasına eşit olduğunu söylemek olurdu: Gerçekten de, dürtü tam da simgesel düzeyde tatmin iştahını temsil etmektedir ve dürtü "cinsel arzu"nun başka bir ismidir. Tersine, eşit derecede "saf olmayan" (bilinçdışı) arzunun, dürtünün (pre-Oidipal) sevgi talebine eklenmesi olduğu sonucuna varabiliriz: Arzunun "saf olmaması," böylelikle, arzunun temelde koşulsuz niteliği ve tatmin edilemeyen doğasına rağmen, bilinçte ve özellikle de bilinçdışında talep aracılığıyla kısmen tatmin edilmesine karşılık gelmektedir.

Aslına bakılırsa, arzu sadece post-Oidipal bir senaryo ile ilgilidir: Sonunda yorumcular, tam da (çocuğun) arzusunu pre-Oidipal hüsran diyalektiğiyle ilişkilendirerek bu önemli belirlemeyi tanımayı başaramayıp arzu ve sevgi talebini ayırt etmeyi de sıklıkla başaramamış olurlar. Yine de aynı zamanda, bir kez arzunun daima post-Oidipal arzu olduğunu ve pre-Oidipal sevgi talebinden farklı olduğunu varsaydığımızda, Lacan'ın izleyen pasajda tam da yaptığı gibi, arzunun sevgi talebiyle örtüştüğünü gösterebiliriz: "Arzu kendisini, sevgi talebinde herhangi türden bir ihtiyaca indirgenmeye isyan eden şey olarak sunar, çünkü aslında sevgi talebi hiçbir şeyi değil kendisini tatmin eder ki bu, bir mutlak koşul olarak [saf] arzunun tatmini anlamına gelir."[61] Diğer bir deyişle, post-Oidipal sevgi talebi, ihtiyacı kısmen tatmin ettiği sürece dürtüye eşittir. Bu evrede, Lacan'ın neden arzunun kendisini tam da tatmin edilmeyen arzu olarak tatmin ettiğini söyleyebildiğini yeni bir bakış açısından görebiliriz: Arzu tatmin edilmediği sürece (saf arzu) dürtü kendisini (ve ar-

61 A.g.e. Lacan zımni olarak üç farklı ve mantıksal olarak birbirini izleyen formül kullanmaktadır: (1) sevgi talebi = talep - ihtiyaç gerekliliği; (2) "saf olmayan" arzu, yani, arzu + dürtü = (pre-Oidipal) sevgi talebi + (bilinçli ve en önemlisi bilinçdışı) ihtiyaç gerekliliği; (3) "saf" arzu = (post-Oidipal) sevgi talebi (yani, "saf olmayan" arzu) - (bilinçli ve en önemlisi bilinçdışı) ihtiyaç gerekliliği.

zuyu) tatmin edebilir. Saf arzunun soyut işlevi, "mutlaklığı" dürtüyü gerektirir ve bunun tersi de doğrudur. Daha önce gördüğümüz gibi, saf arzu kendisini dürtüden tümüyle saflaştırdığında, bu sadece arzunun kendisinin sonlanmasına neden olacaktır.

Şimdilik bir adım geri gidelim ve (pre-Oidipal) sevgi talebinin arzuya dönüşümünü daha etraflıca açıklamaya çalışalım: Lacan arzu formülünü, ancak ilk olumsuzlama -ihtiyacın talep tarafından- kendisinin "ikinci olumsuzlama"[62] -talebin arzu tarafından- dediği şey tarafından izlendikten sonra edinir. Lacan'ın düşündüğü gibi, çocuğun gösterende "pre-Oidipal" yabancılaşması göz önüne alındığında, "kendimize insan öznesinin kendisine dayatılan koşulları... sanki kendisi için hazırlanmışlar ve kendisini onlarla tatmin edebilirmiş gibi... üstlenebilmesi gerçeğinin anlamı nedir diye sormalıyız."[63] Birkaç kelimeyle pekala, Lacan için söz konusu olanın talebin "koşulsuzluğu"ndan arzunun "mutlaklığı"na geçiş olduğunu iddia edebilirdik; böylesi bir değişiklik özne açısından temel olarak *eksikliğin pozitivizasyonunu* içerir. Çocuk, sevgi talebinin koşulsuzluğuyla yüzeye çıkan eksikliği "pozitivize" etmeyi başarır ve böyle yapmakla kendisini özneleştirir ve arzulayan varlıkta-eksiklik (*manque-à-être*) olarak ortaya çıkar. Diğer yandan, hüsran diyalektiği sırasında sevgi talebi *assujet*'yi basitçe (anne)Ötekinin talep ettiğini talep etmeye itmişti; simgesel "tatminin ötesi," o durumda özellikle (anne)Öteki tarafından talep edilen (çocuğun aynı zamanda imgesel olarak özdeşleştiği) olumsal nesnelerin talep edilmesiyle talep edilmişti. Eksikliğin işlevinin böylesi bir tersine çevrilmesi sadece (anne)Öteki eksik olarak, "taleplerinin ötesinde"[64] arzulayan olarak algılandığı takdirde gerçekleşebilir ve böylesi bir eksiklik devamında öznenin kendisinin simgesel kastrasyonu nedeniyle, fallik gösteren tarafından temel fantazide "organize

62 A.g.e.
63 A.g.e., s. 252.
64 A.g.e., s. 359.

olur." Lacan'ın eksikliğe ilişkin olarak fallusun "Aufhebung"undan söz edebilmesi bu yüzdendir.[65]

Özetlersek: Arzu, talebin, "ihtiyacın yeniden birinciliği aldığı" bilinçdışı "ötesidir";[66] oysa ki, eğer bir yandan, arzu zorunlu olarak belli ihtiyaçların tatmini iştahından "borç alındıysa,"[67] ve böylelikle talebin koşulsuzluğuyla eştözlü olan eksikliğin negativitesinin yerini alıyorsa, diğer yandan, herhangi belli bir ihtiyaca göre "ölçüsüz" olan bir "mutlak durum"a yol açar. Doğrusu, arzunun böylesi bir "durum"u, taleple yüzeye çıkan eksikliğin pozitivizasyonu olarak değerlendirilmelidir ve "Ötekinin 'evet' veya 'hayır' olarak cevaplamak zorunda olmadığı bir gereklilik [*exigence*] olmasıyla mutlak adı verilebilir."[68] Başka bir deyişle, özneleşmeyi sağlayan eksikliğin tersine çevrilmesidir.

Şimdi temel bir soru sormalıyız: Gündelik hayattaki *bilinçli* arzuyu nasıl açıklamalıyız? Lacan "arzunun [öz-bilinçte] ona ancak bir tür taleple yaklaşabileceğimiz için zorunlu olarak talepte ifade edildiği"[69] gerçeğini gizlemez. Diğer bir deyişle, bilinçli arzunun ardzamanlı boyutu, pre-Oidipal senaryoda Ötekinin talebine dayanması gibi, post-Oidipal talep boyutuyla tanımlanabilir. Özne, onu Simgesele bir arzulayan *manque-à-être* olarak aktif bir şekilde girmesini mümkün kılan, Ötekinden (ve onun taleplerinden) belli bir ayrılmayı edinmiş olsa bile, her şeye rağmen, kastrasyonun "fidyesini"[70] ödeyerek sağlandığı sürece, arzusu zorunlu olarak bilinçdışında bastırılmış olarak kalır. Bilinçdışında bastırılmış olan, bilinçdışını yaratan ve kendi savunma mekanizmasında bir şekilde "örtülü" kılınan şey her

65 A.g.e., s. 344.

66 A.g.e., s. 382.

67 "Ham maddeyi ihtiyaçlarımızdan borç almasaydık nasıl bir şey arzulayabilirdik?" (a.g.e.).

68 A.g.e.

69 A.g.e., s. 330.

70 Bkz. VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

şeyden önce: (1) Simgesel kastrasyon, öznenin, Ötekindeki (üzeri çizili A) eksiklikle fallik olarak başa çıkma çabasının sonucu olarak kendisinin çizili bir özne $ haline geldiğini kabullenmesidir; (2) bu, öznenin ($) kendi arzusunun nihayetinde böylesi bir dayanılmaz eksikliğe dayanması -ve onun tarafından neden olunması- olgusudur.

Dolayısıyla, Safouan'ın VI. Seminer'i yorumlarken dediği gibi "arzunun zorla nevrotikleşmesi"[71] durumuyla yüzleşmiş durumdayız: Arzu -ve öznenin simgesel bireyleşmesi- (öz-bilinçte) Ötekinin talebine kısmen indirgendiği sürece sadece (bilinçdışında) mümkündür. Bu durum özellikle histerik vakalarda görünür olmaktaysa da -"bir özne olarak konumunu korumasını sağlayacak şekilde [Öteki ile] ilişki kurmanın güç olduğu... özne"[72] -bütün özneler için evrensel biçimde geçerli olarak değerlendirilmelidir. Lacan, en nihayetinde, (1) arzu daima arzudur, veya *autre chose* [*başka şey*] talebidir ve bunun sonucu olarak (2) arzunun tatmini, özne ancak *-manque-à-être* adlandırmasını tam anlamıyla kullanmak üzere- *olmak-isteyen* [*want-to-be*] *arzulayan varlıkta-eksiklik* [*lack-of*-being][73] olduğu sürece bir özne olarak kalabildiği için esas olarak kendi tatminsizliğinin muhafazasından ibarettir gerçeğini açıklayan "insanın talep ve arzu arasındaki temel bir konumu"ndan[74] sözeder.

V. Seminer'deki oldukça yoğun bir pasajda Lacan'ın kendisinin de gösterdiği gibi, "öznenin arzusunun fallik yapılanması"[75] hiçbir şekilde talebi dışlamaz. "Fallik gösterenin aracılığı sayesinde, [özne] Öteki ile [pre-Oidipal talebiyle] ilişkinin *ötesine* açılır, yine de "o [ötesi,

---

71 M. Safouan, *Lacaniana: Les séminaires de Jacques Lacan, 1953-1963* (Paris: Fayard, 2001), s. 135.

72 *Le séminaire livre V*, s. 364.

73 Bkz., a.g.e., s. 364-365. "Olmak-istemek" Lacan'ın kendisinin önerdiği "*manque-à-être*" çevirisidir.

74 A.g.e., s. 363-364.

75 A.g.e., s. 367.

arzu] kurulur kurulmaz, fallik gösteren Ötekinin arzusu [onun göstereni] kisvesinde belirir belirmez, [fallus] orada kalmaz ve Ötekinin konuşmasına entegre olur [ve dolayısıyla talebine] ve... *bu* [*bilinçli*] *tarafta* onun yerini işgal etmeye başlar, anneyle konuşmanın orijinal yerinde." Birazdan daha ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, "orada [bilinçli tarafta] rolünü oynar ve [imgesel] işlevini [φ olarak] üstlenir."[76]

Bu pasajı benim okuyuşum, Lacan'ın, "bu ötesinin," Ötekinin arzusu ile harekete geçirilen öznenin arzusunun "özne için bilinçdışı" kaldığını ve "şimdi burada [öz-bilinçte] talep diyalektiğinin, [öznenin] arzusunun,.. kendisi için bilinçdışı kalan Ötekinin arzusu ile ilişki içinde yerini bulduğu sürece bu diyalektiğin mümkün olduğunu bilmeksizin gerçekleştiğini"[77] sonradan kabullenmesi ile doğrulanır. Bütün bunları açıklamak üzere Lacan'ın cebirsel simgeleri kullanılmış olsaydı, öznenin $◊*a*'daki bilinçdışı arzusunun daima $◊D[78] ile, (post-Oidipal üzeri çizili) öznenin Ötekinin talebi önünde silikleşmesi ile aşağı yukarı "maskelenmiş"[79] olduğu söylenebilirdi. Bu aşamada, Lacan'ın $◊D'yi neden aynı zamanda *dürtünün* simgesi olarak belirlediğini görmek güç olmasa gerek: Gerçekte arzu ancak kısmen (Ötekinin) talebine teslim edildiği takdirde öznenin dürtüsü kısmen tatmin edilebilir; "saf" arzuya doğru ilerlendiğinde, fantazi bozulmuş olur ve dürtü artık tatmin edilemez.

Nevrotik arzu için ne tür seçeneklerimiz var? Talep ve (saf olmayan) arzu arasındaki karşılıklı etkileşim bağlamında radikal "saf arzu" kavramını nereye yerleştirmeliyiz? Arzu formülünü analiz ederek, en saf durumunda "[post-Oidipal] sevgi talebinin, bir

---

76 A.g.e. (vurgu eklendi). Aynı nokta Lacan'ın arzunun talebin hem *ötesinde* hem de *içinde* olduğunu ileri sürer gibi göründüğü "Fallusun Anlamlandırılması" içinde daha karmaşık biçimde genişletilir (*Écrits: A Selection*, s. 286-287).

77 *Le séminaire livre V*, s. 367-368.

78 Bkz., *Le séminaire livre X*, s. 80.

79 Arzunun "maskelenmesi" üzerine, bkz., özellikle, a.g.e., s. 319-327.

mutlak durum olarak [saf] arzu demek olan kendisinden başka hiçbir şeyi tatmin etmediği"[80] sonucuna vardık. Herhangi bir kaba yanlış anlamadan kaçınmak için, bu cümlenin sadece, talebin *saflaştırılmış* durumunun kategorik olarak *dışladığı* şeyin tam da *sevilme* isteği olduğunu varsayarsak anlamlı olacağı açıkça ifade edilmelidir. Yine de aynı zamanda, eğer "[arzuya] ancak bir tür talep aracılığıyla yaklaşabiliyorsak,"[81] o zaman bunun, *saf* arzu söz konusu olduğunda *a fortiori* (daha ziyade) geçerli olacağını da varsaymamız gerekir. O zaman kendimize şu can alıcı soruyu da sormalıyız: Hangi türden (saflaştırılmış) talep saf arzuya yaklaşmamızı sağlar? (Daha önce gördüğümüz gibi kendi kendini atlattığı için ona ulaşmayı değilse bile.) Saflaştırılmış halinde talebin talebin ötesinde bir talep olacağını veya daha çok hiçliğin kendisini, Ötekinin arzusunun eksikliğini/boşluğunu talep edeceğini ve Ötekinin talebini talep etmeyeceğini -nevrozda olduğu gibi- iddia ediyorum. Diğer bir deyişle, saf arzuya bir yaklaşım olarak saf talep cevap olarak Öteki tarafından sevilmeyi (tanınmayı) talep etmez, fakat basitçe, Ötekinde eşit olarak talep etmeden arzulayan şeyi arzular. Arzu ve aşk yapısal olarak uyumsuzdurlar. Arzu eksikliğin arzusudur veya daha kesin biçimde, "arzunun Ötekinde aradığı şey arzulanabilir [*le désirable*] olandan çok, arzulayandır [*le désirant*], Ötekinin eksiğidir."[82] Daha farklı söylemek gerekirse, saf arzulayan, Ötekinde arzuladığı (*le désirant dans l'Autre*) olarak anlaşılması gereken, Ötekinin arzusunu arzular, yani Ötekinin eksiğini. Lacan'ın kaydettiği gibi, aynı nedenle, saf arzulayıcı olarak Ötekinin *beni* arzulamasını arzulayamam, sevilmeyi arzulayamam: Bu olduğu takdirde, "arzuyu terketmiş"[83] olurum.

---

80 *Le séminaire livre V*, s. 382.

81 A.g.e., s. 330.

82 IX. Seminer, 21 Şubat 1962 dersi.

83 A.g.e.

Dolayısıyla, somut bir düzeyde, saf arzu "*le désirant dans l'Autre*"u saf olarak arzulayan bir talep olacaktır. Son önerim, gündelik hayatta talebin saf arzuya bu türden bir dönüşümünün paradoksal olarak, daima "başka bir şeyi" talep etmek yerine, bir ihtimal belli bir şeyi boyun eğmez bir şekilde, her ne pahasına olursa olsun talep ettiğimizde gerçekleşiyor olmasıdır. Arzusundan vazgeçmemek, Lacancı etiğin meşhur düsturu, zorunlu olarak talebinden vazgeçmemeyi varsayar -ve pratikte kendi çözümünü onun içinde bulur.

5.3. Fantazi Öznesi ve Nesne *a*

5.2 alt bölümündeki açıklamam temelinde, V. Seminer'in arzunun ihtiyaçtan ve sevgi talebinden nasıl farklılaştığını analiz ederek onun "panoramik" bir görünümünü edindiği haklı bir şekilde ileri sürülebilirdi. Öte yandan, VI. Seminer başlıca arzunun nesne *a* ile ilişkili olarak temel fantazide ortaya çıkışı ile ilgilidir. Bu alt bölümde öncelikle VI. Seminer'in temel fantazi $\$\lozenge a$'da iş başında olan ilişkinin kesin dinamiğine odaklanan çok sayıdaki önemli dersine göz atacağım. Daha sonra bu gözlemleri, nesne *a*'ya atfedilebilecek olan çeşitli anlamlandırmalar hakkında nihai çıkarımlar yapmaya çalışarak destekleyeceğim: Bu, Safouan'ın belirttiği gibi, "nesne *a*'nın kuramsallaştırılmasını mümkün olduğunca ileriye taşıyan"[84] X. Seminer'e atıfla yapılacaktır.

Görmüş olduğumuz gibi, temel fantazi bilinçdışını birincil bastırma olarak anlaşılacak şekilde yapılandıran şeyden daha azı değildir: Bu anlamda, hem bilinçdışının eşzamanlı yapısını, "arzu ve onun nesnesi arasındaki hakiki eklemlenme"nin[85] anlaşılması gerekene göre kurduğu sürece "temel," hem de, tam da kendisini üzeri çizili konuşan özne $\$$ ve bilinçdışı imgesel nesne *a*'yı birleştirerek arzuya temel

84 Safouan, *Lacaniana*, s. 231.

85 VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

bir "imgesel destek"[86] sunmaya sınırladığı sürece "minimal"dir. Lacan böylelikle fantazi "arzunun onun aracılığıyla kendisini yerleştirmeyi öğreneceği referans konumudur"[87] diyebilmektedir: Öznenin arzusu önceden verili bir nesneye ayarlı değildir, fakat kendisini fantazmatik bir nesneye uyarlamayı öğrenmelidir. Diğer bir deyişle, fantazi, konuşan öznenin nesneye olan orijinal "karşıt-olmayışı" (çocuğun hüsran diyalektiği sırasında hala annenin talebinin nesneleri ile özdeşleşme şeklini düşünün) içinde "temel bir eklemleme sunan" şeydir.[88] Böylesi bir karşıt-olmayış fantazinin kendisinde dahi mevcuttur, ki bu fantazinin bastırılmasının nedenlerinden biridir; bu Lacan'ın tereddütsüz bir şekilde, "özne arzu [*manque-à-être* olarak]" olduğuna göre", nesne *a*'dan boylu boyunca geçmesini sağlamak "en az *S*'den boylu boyunca geçmesini sağlamak kadar meşrudur"[89] diyebilmesine yol açar.

Özne ve fantazinin nesnesi arasındaki bu gelgitli ilişkiyi nasıl anlamalıyız? Fantazmatik nesne her şeyden önce, özne "başarısız" (*défaillant*) bir özne olduğu sürece, öznenin kendi kendisine verdiği destektir. Değişik perspektiflerden defalarca kez gördüğümüz gibi, Oidipus kompleksinin ikinci evresinde çocuk (anne)Ötekindeki temel eksiklik ile yüzleşir -kendi taleplerinin en nihayetinde Öteki tarafından tanınamayacağı hakikati ile birlikte- (anne)Ötekinin sevgisinin ayrıcalıklı imgesel nesnesi olduğundan emin olamaz; aynı zamanda, ve aynı nedenle, eşit derecede, çocuk kendisini "özne olarak adlandırmakta yetersizdir," tam da Ötekinin Ötekisi olmadığı sürece, "gösterenin herhangi bir tezahürünün somut sonuçlarını [yani, çocuğun sevgi talebini] garanti edecek," herhangi bir gösteren olmadığından "özne olarak tanımlanmakta başarısızdır."[90]

---

86 VI. Seminer, 27 Mayıs 1959 dersi.

87 VI. Seminer, 12 Kasım 1958 dersi.

88 A.g.e.

89 VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

90 A.g.e.

Bu çıkmazdan tek çıkış, kendisini özne olarak kurmak için tek yol, çocuk için tam da kendisini Ötekinin eksikliği düzeyinde başarısız/eksik özne olarak konumlandırmaktır. Nesne *a*, özneyi eksik olarak temsil eden -veya daha doğrusu, fallik gösterenin temsilî işlevi ile ortaya çıkarılan eksik öznenin *temsili*- paradoksal nesne olduğu sürece bu amaca hizmet eder ve böyle yapmakla, eş zamanlı olarak onu bir "gerilim," arzulayan bir *manque-à-être* olarak kurar. Burada vurgulanması gereken en önemli nokta şudur, Oidipus kompleksinin dahilindeki *öznenin* basit *başarısızlığını* kompleks çözüldüğünde ondan pozitif olarak beliren *başarısız özneye* dönüştürmek için ödenmesi gereken bir bedel vardır: Öznenin kendisini nesneye "eksik olarak haritalandırması,"[91] talep eden eksik özne, arzulayan eksiğin-öznesine dönüştüğünde eksiğin statüsünün tersine çevrilmesi hakikati, simgesel kastrasyon "fidyesi" ile, öznenin bir özne olarak kendi yapısal başarısızlığını (bilinçdışı) üstlenişi ile ödenmelidir. Bir başka deyişle, nesne *a* kesinlikle öznenin öz-bilinç düzleminde kendisini bir şahıs zamiri aracılığıyla adlandırmasını sağlayan nesnedir -bu anlamda, nesne *a* öznenin ego-idealinin kendi ideal egosu "altında" sınıflandırılmasının aracı olarak çalışır[92]- fakat aynı zamanda, bu bilinçli adlandırmayı desteklemek üzere, bilinçdışı düzlemde, gerçekten bastırılmış olanın eşzamanlı düzleminde, öznenin kendi kastrasyonunun imgeselleştirilmesini sadece sonsuz bir biçimde temsil ederek müdahil olabilen şeydir.

Şimdi artık, Lacan'ın neden ünlü ifadesinde "özne sadece kesikte/kopuşta [*coupure*], aralıktadır"[93] dediğini görebiliyoruz. Derhal şu soruyu soralım: Lacan burada bilinçli egoya mı yoksa bilinçdışı özneye mi atıf yapmaktadır? Lacan örtük olarak her iki düzlemi de dikkate alsa ve tek bir kavramdan yararlansa da, açıklık adına özne-

---

91 A.g.e.

92 VI. Seminer, 12 Kasım 1958 dersi.

93 VI. Seminer, 20 Mayıs 1959 dersi.

nin "aralık-ta-olma"sını öz-bilinçle, "kesik-te-olma"sını bilinçdışıyla ilişkilendirmek muhtemelen daha kolay olacaktır. Ardzamanlı düzlemde, arzulayan *manque-à-être* olarak özne, kesinlikle ihtiyacın ifadesi olarak talep ve sevgi talebi olarak talep arasındaki (soyut, asla somut olarak mevcut olmayan) aralıkla özdeşleştirilmelidir.[94] Yine de bu *in absentia* [Latince "yokluğunda"] sınıflandırma, ancak eşzamanlı düzeyde zaten, fantazi içinde nesne *a*'nın "kesik şekli"nin desteği sayesinde "özne kendi kendisiyle bir kesik olarak karşılaşır" hakikati ile mümkün kılınır. Diğer bir deyişle, nesne *a* burada öznenin çıkarılabilir bir parçası, annenin yoksun kalışı anında yüzeye çıktığı "gösterenin namevcudiyeti"[95] şekliyle simgesel kesiği -veya daha çok Simgeselin kendisindeki kesiği- imgesel düzlemde simgeselleştirmesini sağlayan kısmi-nesne (meme, feçes, fallus) şeklinde adlandırılan şey olarak anlaşılmalıdır.

Böylelikle, pekala iddia edebiliriz ki, eğer kesik olarak özne, kayboluşu anında fantazmatik nesnede temsil edilense, o zaman bilinçdışında bir *pas-un* olarak belirdiği sürece, orada özne birdir (*le sujet est un*).[96] Daha doğrusu, özne, tam da başarısız/sönümlenmekte olan özne olarak bir-olmayan olduğundan, bilinçdışı fantazide bir yapmayı *sürdürür*.[97] Farklı söylemek gerekirse, özne sadece, fantazide -nesne a*'nın gerçekte "kayıp isim"*[98] *olarak işlev gördüğü yerde-* ken-

94 Böylesi bir aralık, sözcenin öznesi ile sözcelemenin öznesi arasındaki ayrımın başka bir ayrıntılı ele alınışıdır. Talebin "zihinsel" olarak da ifade edilebileceğini söylemek gereksiz; dolayısıyla arada-olmak doğal olarak "sessiz" özne olarak anlaşılmamalıdır...

95 VI. Seminer, 20 Mayıs 1959 dersi.

96 Özellikle bkz. Seminer VI, 3 Haziran 1959 dersi.

97 "Lacan kesiği, açıklığı Bir'in kendisine geri getirir"; bu açıklıklı-Bir, hem "Birtöz" ve hem de "radikal Ötekilik" kavramlarıyla karşı karşıya konulmalıdır. Bkz. S. Zizek, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (Londra: Routledge, 2004), s. 33.

98 VI. Seminer, 3 Haziran 1959 dersi.

disini bir-değil olarak sayma (*se compter*) eylemini tekrarladığı için öz-bilinçte kendisine "Ben" diyebilir -ve böylelikle kendisine değer yükleyebilir (*se compter*).

Bu sayma meselesine biraz daha yakından bakalım. Simgesel özdeşleşmenin Ötekindeki eksikliği organize eden fallik gösteren tarafından ortaya çıkarılış tarzını farklı bakış açılarından araştırmış durumdayız; ancak özne, böylesi bir organizasyonun eksikliğin üstesinden gelmeye denk olmaması olgusunu bastırır: Lacan IX. Seminer'de (birincil) bastırmanın, kelime anlamıyla bir hesap hatası (*un erreur dans son compte*)[99] dışında başka hiçbir şey tarafından yaratılmadığını söyler. Bilinçdışı düzeyde, öznenin nesne *a*'daki kendi başarısızlığının özdeşleştirici temsili (bir) zorunlu olarak farklılığı (bir-değil) yaratır ve bu, her "sayma"nın yeniden başlatıldığı, her "başlama"nın mutlak olarak emsalsiz olduğu... 1, 1, 1, 1 tekrarlayıcı dizisini doğurur; tekrar, saf farklılıkla ilksel özdeşleşmeyi tekrarlamanın imkansızlığıdır. Diğer taraftan, öz-bilinç düzeyinde, öznenin kendisini "Ben" olarak adlandırması hatalı olarak 1+1+1+1 olarak toplar... ve 2, 3, 4'ü elde eder... -yani, kendi yaşadığı deneyimin ardzamanlı "zamansal" sürekliliğini.

Biraz önce göz önüne serdiğim zor meselelerin çekirdeğini bir ölçüde kolaylaştırılmış ve aydınlatıcı bir şekilde yeniden formüle etmeye çalışalım. İş temel fantazilerin belirli örneklerini sunmaya geldiğinde Lacan çok belagatli değildir; tanımlarını genellikle sapkınlıklar alanına sınırlamayı tercih eder (özellikle de patolojik mazoşizm ve sadizme) ve Freud'un fantazilerin oluşumu üzerine çığır açıcı metinlerini yeniden değerlendirir (her şeyden önce "Bir Çocuk Dövülüyor").[100] Artık şu doğrudan soruları sormaya cesaret edebiliriz: "Standart" fallik fantazide nasıl bir tablo sahneye konmaktadır? Temel fantazinin ortaya çıkışı kesin anlamda hangi öz-bilinçle eş zamanlıdır?

---

99 IX. Seminer, 7 Mart 1962 dersi.

100 Bkz., *Le séminaire livre IV*, s. 111-121; *Le séminaire livre V*, s. 233-243.

"Standart" fallik fantazi $\$\lozenge a$'da nesne *a*'nın ego-idealini ilerleten babayla ikincil (simgesel) özdeşleşmeye zorunlu olarak atfedilmesi gerektiğini ileri sürmekle Lacan'ın teorilerini zorladığımı düşünmüyorum.[101] Aslında 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere, ikincil özdeşleşmede çocuk kendisini Φ'nin sahibi olarak ve böylece (anne)Ötekinin arzusunu/eksikliğini geriye dönük şekilde gösterenleştirebilecek olan sıfatıyla simgesel baba ile özdeşleştirir -gerçek paternal figürde vücut bulan. VI. Seminer'in içinde ve çevresinde, ikincil özdeşleşmenin çocuğun öznel bir üstlenmeye ilerleyişini ve paralel olarak cinsiyetlenmesini -ki, "sahip olma" ile "olma" arasına kaynaşmış ve "ona sahip olmadan oluyor değildir" (*il n'est pas sans l'avoir)* formülünde kısa ve öz olarak ifade edilmiştir- sağlaması daha ayrıntıyla belirlenir. Bu durum, Oidipus kompleksinin çözülmesi sırasında, çocuğun simgesel olarak, Φ'nin taşıyıcısı olan baba ile özdeşleştiği (imgesel yabancılaştırıcı bir özdeşleşme aracılığıyla), nesne *a* (fallik *Gestalt*) içinde kendisini tam da «ona sahip olmayan olmayarak» temsil eder.[102] Fantazideki nesne *a*, hem indirgenemez bir eksiklik, hem de eksikliğin Φ tarafından sağlanan organizasyonun bir sonucudur; böylesi bir paradoks, özneleşme/cinsiyetlenmenin zorunlu kıldığı kaçınılmaz kaybı uyandırmak için mükemmelen ayar edilmiş olan ikincil özdeşleşme formülünde güzel bir şekilde ifade edilir; Lacan'ın V. Seminer'de söylediği gibi, çocuğun ona (Φ) sahip olduğunu iddia etmek artık yeterli bir

101 "İdeal Baba'nın imgesi nevrotiğin [standart] fantazisidir" (*Écrits: A Selection*, s. 321).

102 Net ve özlü olmak adına, burada sadece oğlana atıf yapacağım fakat açıklamam, Lacan'ın "ona sahipsiz" ("*elle est sans l'avoir*") dediği kız için de *mutatis mutandis* geçerlidir. Simgesel kastrasyon sırasında kız da oğlan gibi annenin imgesel fallusu olmayı reddeder ve babayla özdeşleşerek bir çeşit sahip olma biçimi olarak ona sahip değildir. Bu kadını erkeğin-fallusu yapar. Ancak, kadın erkeğin fallusu olmasına rağmen *tout court* fallus değildir: Lacan "*elle l'est*" değil fakat "*elle est sans...*" der: sadece "...sız" ekiyledir ki kadın erkeğin-fallusudur...

açıklama değildir, çünkü, Φ'ye sahip olmak zorunlu olarak simgesel kastrasyona neden olur. Dolayısıyla, çocuk *olmadığı* (annesinin φ'si) sürece Φ'nin *sahibidir*. Böylelikle, standart fallik fantazinin en nihayetinde kastrasyon fantazisi ile bir ve aynı olduğunu varsayabiliriz -veya, daha doğrusu -φ, ikincil özdeşleşmeyi ilerleten sahne içinde «*kapsanır*»; böylesi bir sahne, aynı nedenle bastırılır ve bilinçdışının çapasını oluşturur.[103]

Standart fantaziye ilişkin bu çıkarım, Lacan tarafından V. Seminer'de «Bir Çocuk Dövülüyor» sapkın fantazisine ilişkin olarak yapılan görünüşteki önemsiz bir saptama ile doğrulanmış gibidir. 3. Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, Lacan, anneyle Oidipal ilişkide fallik *Gestalt*'ın ortaya çıkışını engelleyen bir sıkıntıya rağmen, çocuğun simgesel düzene, dövülme fantazisi aracılığıyla -sapkın bir mazoşist olarak- aktif biçimde girebileceğini düşünmektedir. Çocuk gerçekte kendi açmazını (bir kardeşin varlığı nedeniyle sevgi yokluğunu ve dolayısıyla hüsranı), alternatif bir fallik gösteren olarak işlev gören bir sopa veya kırbaç gibi (hiyeroglifik) imgesel bir gösteren aracılığıyla simgeselleştirebilir. «Dövülmekle, sevilmektedir» der Lacan; diğer bir deyişle, bu (fantazisi kurulan) eylem sonunda çocuğu, negatif bir tarzda olsa da «sevgi sorununun var olduğu» bir gösteren öznesi olarak kurar.[104]

Bizi burada ilgilendiren şey, Lacan'ın sonradan, çocuğun dövüldüğü sürece *kısaca* φ olarak anlaşılması gerektiğini belirliyor olmasıdır. Çocuğun dövüldüğü kırbaç, φ olarak anlaşılması gereken çocuğu eş zamanlı olarak kastre eden Φ'dir: Dolayısıyla Φ ile simgesel özdeşleşmeyi destekleyen -φ aynı sahnede «içerilmiş» olur. Bu genel olarak Lacan'ın hem sapkın, hem de temel fantaziler durumunda «fallus... kastrasyondan... geçtiği sürece... [Φ sahibi olarak]

---

103 "Fantazi -φ'yi, gizli bir biçim altında imgesel kastrasyon işlevini içerir" (*Écrits: A Selection*, s. 322).

104 Le séminaire livre V, s. 345-346.

korunur" diyebilmesinin nedenidir, yani, fallusun kendisinin "*işaretlenmesi*" (φ olmayarak).[105]

Temel fantazinin kuruluşuyla eş zamanlı olarak öz-bilincin ortaya çıkışına ne demeli o zaman? Kendini ikincil özdeşleşmede «ona sahip olmayan olmayarak» tek ve aynı imge aracılığıyla temsil ederek, çocuk hem baba «aracılığıyla» Φ sahibi olduğu sürece kendini özneleştirir, hem de φ olmadığı sürece eksikliği temsil eder. Özne böyle yapmakla, yapısal olarak eksik bir Öteki önünde kendisini ayakta tutabilmek için kendi varlığıyla (φ) ödeme yapar, ki öyleyse Ötekinin kendisi de, öznenin ödemesi ile, imgesel olarak kaybettiği kendi parçasıyla ayakta durur. Ancak, baba «aracılığıyla» Φ sahibi olarak, özne daha önceden edinmiş olduğu imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşmelere bir "şekil" verme yeteneğini kazanır: Ego-idealinin kurulması farklı *Ur-Ich*'lerin alaşımına, *kısacası* egonun pekişmesine yol açar. Diğer bir deyişle, bu öz-bilinçli ego, ancak "o olmama" bedeliyle "ona sahip olunduğu" takdirde ortaya çıkar: Bu ödeme (kastrasyon) tam da *beraberinde* fantazide bastırılan şeydir.[106] Söylemek gereksizdir ki, öz-bilinçli yaşamda bütün talep nesnelerinin ötesinde, özne en nihayetinde artık olmadığı ve zorunlu olarak egodan gizlenmiş kalan şeyin (φ) bir kez daha sahibi olmak ister.[107]

Bu aşamada nesne *a*'nın birbiriyle örtüşen ve tümü de $\$\lozenge a$'ya dayanan beş işlevini ayırt edebiliriz:

(1) Nesne *a* temel fantazide *eksikliğin imgesel temsili*, S(Ⱥ) olarak Φ'nin ürettiği kesiğin imgesidir; böyle olmakla, aynı zamanda kastrasyonun sonucu (-φ) olarak da anlaşılmalıdır.

---

105 A.g.e., s. 308.

106 VI. Seminer'de Lacan "[eksikliğin temsili *olarak*] nesne *a*'nın [fantazide] serabın... egoyla ilişkin olarak yansıyan [*specular*] ötekinin imgesi olarak oynadığı rolün aynısını oynar" der (27 Mayıs 1959 dersi). Bkz. aynı zamanda *Écrits: A Selection*, s. 314.

107 "Nevrotikte, -φ egonun lehine fantazinin $\$$'i altında kayar." (*Écrits: A Selection*, s. 323).

(2) Nesne *a* özneden imgesel olarak kesilmiş olan ve dolayısıyla, tanım gereği "kişinin *n'a plus* [*"artık sahip değil"*]" [108] olduğu *yerinden çıkarılabilir kısmi-nesnedir;* yukarıdaki (1)'in tersine, bu manada, nesne *a* ve imgesel fallus φ birbirleriyle bağdaşmaz değillerdir. Lacan VI. Seminer'de nesne *a*'yı açıkça Φ'nin neden olduğu kastrasyonun "etkisi" ve imgesel fallusu kastrasyonun "nesnesi" olarak tanımlar; [109] ancak bu ayrım, kısmi-nesnelerin de nesne *a* olarak adlandırılması ve hepsinden ötesi, kısmi-nesnelerden birinin tam da φ olması dolayısıyla karmaşıklaşır. (Buna ek olarak, temel fantazi oluştuğunda, pregenital kısmi-nesneler, meme ve feçes φ aracılığıyla geriye dönük olarak fallikleştirilir.) [110]

(3) Nesne *a* fantazide imgeselleştirilmesinden önce *gerçek eksikliktir;* gösterenleştirilmesi öncesi üzeri çizili *A*'dır, S(*A*) yukarıdaki (1)'i üretir. Bu anlamda, nesne *a* kaybedilmiş olan gerçek bir nesnedir. İşlev (1) ve (2)'nin en nihayetinde tek ve aynı noktayı ifade ettiği pekâlâ ileri sürülebilirdi; ancak böylesi bir ayrım, Lacan'ın –VI. Seminer'in sonlarına doğru ve özellikle de X. Seminer'de- nasıl giderek nesne *a*'nın gerçek bir boyutunu, Simgeselde-eksiklik-*olarak* Gerçeği, «Ötekinin başka olmasının neticede tek garantisi» [111] olan «irrasyonel kalıntı»yı önerme zorunluluğunu hissettiğini gösterdiği sürece pedagojik olarak ilgi çekicidir. Nesne *a*'nın ilk iki (karşıt) işlevinin mantıksal olarak üçüncüye dayandığını söylemek bile gereksizdir.

(4) Nesne *a (anne)Ötekinin esrarlı arzusudur*; [112] bunun işlev (3)'le ilişkisini görmek kolay olmalı. Anne-nin-arzusu ilksel hüsrana

---

108 *Le séminaire livre X*, s. 139.

109 VI. Seminer, 13 Mayıs 1959 dersi.

110 "Fallus *nesne a*'nın cisimleşmeleri dizisinde, bariz bir biçimde imgesel bir özellik sergileyen sonuncusudur... Fallus *nesne a*'nın cisimleşmelerinden sadece biri değildir fakat özel bir statü üstlenir" (R. Boothby, *Freud as Philosopher* [Londra: Routledge, 2001], s.273).

111 *Le séminaire livre X*, s. 37.

112 Bkz., *VI Seminer*, 3 Haziran 1959 dersi; *Le séminaire livre X*, s. 35.

neden olduğunda, meme çocuk tarafından orijinal olarak kaybedilmişti; bu arzu daha sonra mahrumiyet anında bu şekilde algılanır ve kastrasyon sonrasında geriye dönük olarak gösterenleştirilir/»yatıştırılır.» (anne)Ötekinin arzusu olarak nesne *a*, (anne) Ötekinde bir gerçek eksiklik olduğundan özne için de gerçek bir eksikliğe karşılık gelir. Bu dördüncü işlev, nesne *a*'nın nasıl, herhangi bir «içselleştirmeyi» önceleyen bir «dışarıda» «arzunun arkasında» yer alarak öznenin arzusunun «nedeni» olarak anlaşılabileceğini de açıkça gösterir.[113] Öznenin arzusunun ortaya çıkışından sonra, nesne *a olarak* (anne)Ötekinin arzusu artık arzunun *nesnesi* haline gelir.

(5) Öz-bilinçte, nesne *a,* Lacan'ın *agalma* dediği, ötekinde saklı, onda ondan daha fazla olan ve öznenin en nihayetinde ötekini arzulamasının nedeni olan kıymetli nesne ile ilişkilendirilmelidir. Bu zorunlu olarak gizlenmiş olan kısmi-nesne φ'den, öz-bilinçte daima kayıp olan ve kendisini ancak negatif şekilde -φ olarak sunan nesneden başka bir şey değildir; burada kavranması gereken en önemli nokta, öznenin, bedenin yansımayan [*non-specular*] bir kalıntısı olarak φ'ye, ideal egosuyla sürdürdüğü yansıyan ilişkiyi aşan bir libidinal yatırımı sürekli olarak yansıtmasıdır.[114] Böylesi bir yatırım, özne hem talep diyalektiği içinde takılı kaldığı, -daima «başka bir şey» talep ettiği, *agalma*'yı doğrudan aramadığı dönemde- hem de, ötekinde ötekinden daha fazla olan, ötekindeki/ötekinin (kendi arzusunun) boşluğu olarak *agalma*'yı açıkça arzuladığı dönemde iş başındadır.[115] Oysa ki, Safouan'ın

113 *Le séminaire livre X*, s. 120-122.

114 Bkz., a.g.e., s. 50-52, s. 74.

115 Bunlar açıkça iki farklı öznel konumdur: Bir taraftan, özne daima yeni şeyler istemeye devam eder, fakat her bir talebi "gerçekten istediği şey" olarak düşünür; diğer yandan, özne sevgi talebini tatmin etmesinin imkansızlığını (geçici olarak) kabullenir ve ötekinin kendisine önerdiğine "Hayır, bu değil.." diyerek saf arzuya (boşluğun) yaklaşır. Başka şekilde söylemek gerekirse, sadece hüsran sonucu

doğru biçimde gözlemlediği gibi, *agalma*, kesin konuşmak gerekirse, nesnenin saklı parçası *olarak* nesne *a*'dan (veya φ'den) farklı bir şeydir; «kısmi-nesne *a* görünmediği sürece doğasını sadece *agalma* olarak koruyan» bir *x*'dir.[116] Diğer bir deyişle, *x olarak agalma, kaybedilmiş* olan kısmi nesne *olarak* gerçek nesnenin «diğer tarafı,» bilinçli tarafıdır; Lacan'ın söylediği gibi: «Daima [bilinçdışı temel fantazinin] sahnesinde değiliz, sahne çok uzağa doğru, hatta rüyalarımız alemine doğru uzansa da. Ve sahnede olmayarak ve onun bu tarafında [bilinçli] kalarak... *x*'te eksiklikten başka hiç bir şey bulamıyoruz."[117] Diğer taraftan, kısmi-nesne *a*, *agalma*'nın *x* boş mekanı, -φ'nin öz-bilinçteki doğrudan sonucu, "yansıyan imgenin kuruluşunun sınırlarını gösterebileceği... belli bir mesafe, belli bir açıklık" ile çevrelenebildiği [*cerné*] zaman öz-bilinçte bu şekilde görünür. Böylece boşluğa bir "pencere" açılmıştır; bu boşluğun kendisinin sınırlandığı ve öz-bilinçte "cisimleştiği" anlamına gelir: Lacan bu sürecin ürününü kısa ve öz bir şekilde "kaygının özel mahalli" olarak işlev gören "eksikliğin eksikliği"

---

olan yeni imgesel özdeşleşmeler ile -günlük hayatta "ne kadar tatminsizlik şekilleri varsa bir o kadar [narsisistik] maskeler vardır" (*Le séminaire livre V*, s. 333)- "aşık olma" (karşılıklı) yaşantısını, boşluk olarak Gerçeğin, *agalmanın*, gerçekliğin imgesel-simgesel örtüsünü deldiği ve öz-bilinçte göründüğü uçucu anı izleyenler arasında ayrım yapmak zorunludur. Nihayetinde, bu tam da Ötekinin talebiyle ilişkilenme (ondan bir şey talep etmek, talebimizde hüsrana uğramak ve sonucunda onunla özdeşleşmek) ile Ötekinin saf arzusuyla geçici olarak ilişkilenme (ve dolayısıyla saf biçimde arzulamak) arasındaki farklılıktır. Bu noktalara şu makalede ayrıntıyla değindim: "*Le Ressort de l'Amour:* Lacan's Theory of Love in his Reading of Plato's 'Symposium,'" *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 11, no. 3 (2006): "Encounters with Ancient Thought, " içinde, ed. J. Sellars.

116 Safouan, *Lacaniana*, s. 240. Veya, daha iyisi, sadece, nesne *a* geçici olarak göründükten sonra hızla kaybolduğu sürece...

117 *Le séminaire livre X*, s. 127.

(-φ'nin askıya alınması) olarak tanımlar.[118] Bu çetrefil meselelere kısa bir süre sonra döneceğim.[119]

İşlev (4) ve (5)'in örtüştüğünü kabul edip, öznenin nesne *a*'yı *agalma* olarak arzulayarak, Ötekinin arzusunu boşluk/eksiklik olarak arzulamaktan başka bir şey arzulamadığını ileri sürebilirdik. Lacan V. Seminer gibi erken bir dönemde bunu belirtse de -"arzu, Ötekinde bir başka arzu tanımlayan eksikliğin arzusudur"[120]- böylesi bir tanımın nasıl iki karşıt çıkarım içerdiğine genellikle işaret etmez. Arzu eğer eksikliğin arzusu olarak ötekinin arzusuysa, bu eşit derecede, eksikliği *temsil etmekte olan* fantazisinin nesnesi olarak Ötekinin arzusunu arzulamaya ve her şeyden önce öznenin arzusunu yaratmış olan simgesel düzendeki pre-fantazmatik gerçek boşluk olarak, indirgenemez gerçek eksiklik olarak Ötekinin arzusunun saf arzusuna uygulanabilirdi. Gerçekten de, öznenin arzusunu "fantazinin kuklaları" düzeyinde Ötekinin arzusuyla özdeşleştirmek ("yatıştırılmış"

118 A.g.e., s. 127-128.

119 VI. Seminer'de nesne *a*'nın ilk detaylı analizinde, Lacan pre-genital kısmi-nesneleri geriye dönük olarak gösterenleştiren "imtiyazlı" kısmi-nesneyi net bir şekilde fallik *Gestalt* ile ilişkilendirir. Bu durum birkaç yıl sonra artık kesinlikle geçerli değildir (burada, XI. Seminer'de, dürtü devresini tartışmasında, Lacan tarafından hassas bir şekilde tartışılan dört kısmi-nesne arasında fallik *Gestalt*'ın yer almadığını hatırlamak yeterlidir). Öyleyse, bilinçli hayatta arzunun nihai nesnesi olarak *agalma* yanılsatıcı "optik etkisini" yaratan gizli kısmi-nesne *a*'yı (veya φ) nasıl anlamalıyız? Tanım gereği yansıma niteliğine sahip olmanın ötesinde duran olarak gizli kısmi-nesne *a* (veya φ) *bakıştan* başka bir şey değildir. Lacan için *a olarak* bakış, kastrasyon aracılığıyla temel fantazi ve bireyleşme eşzamanlı olarak belirdiğinde imgesel olarak kaybolan fallik kısmi-nesne ile birdir; bakış, iki tür pre-genital kısmi-nesneyi (meme ve feçes) geriye dönük olarak fallikleştiren imtiyazlı "genital" kısmi-nesne *a*'dır. Diğer bir deyişle, her şeyi kapsayan bir *başlı başına* genital/fallik dürtü yoktur, fakat onun yerine, genitalite -post-Oidipal arzu- kısmi skopik dürtü (ve bir kısmi-nesne olarak ses etrafında dönen çağırıcı dürtü) tarafından ayakta tutulur: Sevgilinin gözlerinin (veya sesinin) ötesinde duran *je ne sais quoi* ile "fallik" olarak aşık olunur...

120 *Le séminaire livre V*, s. 329.

boşluk olarak), fantazmatizasyona rağmen Ötekinin arzusunun özne için bilinemez kaldığı ve karşılaşıldığında kaygı yarattığı bir başka, daha "temel" bir düzeyle karıştırılmamalıdır.[121]

Biraz farklı bir bakış açısından, bu netleştirme, temel fantazide Ötekinin arzusunu öznenin arzusunun nasıl hala bir *tanınma* arzusu olduğunu görmemizi sağlamalıdır; bunun sonucu olarak, tanınma arzusunu Lacan'ın 1950'lerin başında sahiplendiği sahte-Hegelci *bilinçli* arzu kavramına göndermek hatalıdır. Lacan, arzu eksiklik olarak Ötekinin arzusunun arzusudur dediğinde, bu aynı arzunun aynı zamanda temel fantazide *bilinçdışı* tanınma arzusu olma ihtimalini dışlamaz; içinde paradoksal olarak eksikliğin temsil edildiği fantazinin karmaşık doğası nedeniyle bilinçdışı arzu hem eksikliğin arzusudur, hem de bu eksikliği dikme [*suture*] arzusudur. Eksiklik fantazide dikildiği sürece, öznenin arzusu, eksiklik olarak Ötekinin arzusu olarak (fantazileştirilmiş) tanınma arzusu olarak kalır -arzulanma arzusu veya daha iyisi Öteki tarafından sevilme arzusu. Öznenin temel fantazisi eksikliği, ancak $\$$ aynı zamanda Ötekinin arzusunun *a*'sı olduğu sürece (öznenin fantazisinde) dikebilir.

Özetlemek gerekirse: Fantazi düzeyinde, öznenin arzusu Ötekinin arzusudur ve tersine, Ötekinin arzusu öznenin arzusudur: Öyleyse (1) öznenin arzusu Ötekinin arzusunun nesne *a*'sıdır ve daha önemlisi (2) öznenin arzusu en nihayetinde Ötekinin arzusunun nesne *a*'sı olma arzusudur. Bunun tersine, saf arzu Ötekinde "arzulayanı" (*le désirant*), bilinçdışı tanınmanın fantazmatik örtüsü ötesinde kalan Ötekinin gerçek ötekiliğini arzular. Bütün bunlar, eksiklik *olarak* Ötekinin arzusu için arzu olarak öznenin Öteki arzusunun, arzuyu *yeniden üretmek* için arzu olarak Öteki arzusundan başka bir şey olmadığını söyleyerek yeniden formüle edilebilir; eksiklik *olarak* Ötekinin arzusunu arzulamaya, ancak arzunun $\$\lozenge a$'da (*a*'nın

121 *Le séminaire livre X*, s. 14.

"ehlileştirilmiş" eksiklik olarak Ötekinin arzusuna karşılık geldiği) yeniden üretilmesi sürdürüldüğü takdirde devam edilebilir. Fantazinin ötesinde "ham eksiklik" olarak anlaşılan Ötekinin arzusuyla her yüzleşme çabası kaygı yaratır ve daha önce gördüğümüz gibi, bu paradoksal olarak arzunun sonlanmasına neden olabilir.

Lacan öznenin Ötekinin arzusunun nesne *a*'sı olduğunu ve bu durumun en nihayetinde öznenin kendi fantazmatik arzusunun çekirdeği olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylediğinde tam olarak ne kastetmektedir? [122]

Lacan X. Seminer'de temel fantaziyi net bir şekilde "bir pencerenin çerçevesi [*encadrement*] üzerinde yer alan resim" olarak tanımlar: "Bu absürd tekniğin amacı" kesinlikle "pencereden görüleni göstermemektir," [123] üzeri çizili Ötekini, mahrumiyet anında ortaya çıkan Ötekindeki eksikliği. 3. Bölüm'de çocuğun simgesel hüsran diyalektiğine nasıl Ötekinin üzeri çizili olduğunu kavramasından çok önce sokulduğunu inceledik; şöyle başlayalım, Oidipus kompleksinin ilk evresi, proto-simgeselleştirme başlatıldığı sürece bir pencere vardır. Oidipus kompleksinin ikinci evresinin başında çocuk pencerenin bir uçurumu çerçevelediğini ve kendisinin kolayca pencereden dışarı düşebileceğini (annenin girdabı tarafından yutulabileceğini) kavrar; dolayısıyla resmin anlattığı sahne uçurumu örtme işlevini görmektedir.

Daha da önemlisi, Lacan X. Seminer'de, farklı öznelerde kendine özgü eğilimleri her ne olursa olsun, böylesi "savunmacı" bir sahnenin,

---

122 *Özne*'nin kendi fantazisinde öznenin Ötekinin arzusunun nesnesi olduğu belirlenmelidir. Özne aynı zamanda, Ötekinin kendi fantazisinde de bir nesne olsa da -Ötekinin arzusu en nihayetinde, Öteki tarafından fantazisi kurulduğu şekliyle öznenin arzusunun nesnesi olmayı içerir- her şeye rağmen, Ötekinin kendi fantazisinin, Ötekinin saf arzusu olarak özne için bilinemez kalması açık bir gerçekliktir.

123 *Le séminaire livre X*, s. 89.

daima *dublör* olarak ötekinin yansıtılamayan imgesini çizdiğini ima eder. Diğer bir deyişle, imgesel öteki temel fantazide, özneden kaybolan/kastre edilen kısmi-nesneye sahip olan eksiği olmayan imge olarak "görünür" -böylelikle dublör, i'(a) + *a*, imgesel öteki artı nesne *a*'dır. Bu özellikle, Lacan'ın, tekrarlayan rüyasının "yapısında örtüsünün kalktığı saf fantazinin" [124] mükemmel bir örneğini sunduğunu söylediği Freud'un ünlü vaka öyküsü Kurt Adam'da net bir şekilde ortaya çıkar: Bir pencere açılır, kurtlar bir ağaca tünemiş ve hastaya ***onun kendi*** bakışıyla bakmaktadırlar (kendi bedeninin yansıtılamayan kalıntısı olarak). Lacan, Hoffmann'ın masalı *Kum Adam*'da da benzer bir sahneye atıf yapar: Olympia isimli oyuncak bebek ancak öğrenci Nathaniel'in gözleri ile tamamlanabilir.

Bu örnekler kayıp kısmi-nesne *a*'nın, her şeyden önce de fallikleştirilmiş bakışın, dolayısıyla bilinçdışı temel fantazide dublör olarak beliren Ötekindeki boşluğu –üzeri çizili *A*- olarak saf arzusunu- nasıl tam da örten şey olduğunu göstermektedir. Fantazide kendimi Ötekinin arzusunun fallikleştirilmiş nesnesi olarak görürüm, onun gerçek arzusunun içine "düşmemek" için kendimi Ötekinde görürüm: Dolayısıyla, burada açıkça "Ötekindeki [*Autre*] arzu... ben olan bir nesne kisvesinde arzum oyuğa [*antre*] girer [örneğin, göz çukuru]" [125] şeklinde bir arzudan söz ettiğimiz sürece, artık öznenin arzusunu Ötekinin arzusu olarak ifade etmek yeterli değildir. Nitekim, fantazmatik arzumun nesnesi en saf halinde (savunma olarak) benim kendimin bir nesne olduğum Ötekinin arzusudur. [126] Bu durum, ***tek başına*** fantazinin ikincil özdeşleşme ve *kısaca* bireyleşmeyi

---

124 A.g.e.

125 A.g.e., s. 61.

126 "Nesne *a* Ötekinin eksikliği yerine koyduğum bu ayırt edici nesnedir... arzumu heveslendiren ve sabitleyen [fantazmatik] senaryodaki benim kendim olan itiraf edilemez nesnedir" (M. Borch-Jacobsen, "Les alibis du sujet," *Lacan avec les philosophes* içinde [Paris: Albin Michel, 1991], s. 310).

sağlayan şey olsa da, neden onun yüzünden "öznenin bir seyirci veya basitçe bir göz durumuna indirgendiği"[127] "radikal bir öznesizleştirmeye" dayanan bir yapı olduğunu açıklar. Bu alıntıyı yorumlarken, böylesi bir vizyonu el altından bireyleşmiş bir eylem olarak değerlendirme riskinden kaçınmalıyız: Yukarıda verilen örneklerle biraz önce gösterdiğim gibi, fantazi daha çok, dublörde konumlanan kısmi-nesne olarak "onun" bakışı ile "kendisini görünebilir kılan" "edilginleşimci"* bir sahnedir.

X. Seminer'de sunulan aşağıdaki esrarengiz fantazi tanımını ancak bu bağlamda anlamlandırabiliriz: "S'in *a* arzusu fantazisi şöyle tercüme edilebilir: 'kendimi gördüğüm şekilden bir kesinti olarak ben olan nesnenin önünde Öteki silinse, sönse.'"[128] Fantazinin görsel edilginleşimliliğinde silinen şey kuşkusuz ki gerçek eksiklik olarak Ötekinin arzusu, gerçek nesne *a*'dır: Böylelikle Lacan (nevrotik) fantazide nesne *a*'nın imgeselleştirilmesinin, "[imgesel] nesne *a* yapay [*postiche*] olduğu sürece"[129] özneyi kaygıdan koruduğunu ileri sürebilecektir. Yine de aynı zamanda -donan korku filmi ile daha önce örneklediğim gibi- "*Hilflosigkeit'ın* ötesinde ilk çare"[130] olarak kaygıyı "çerçevelemekle" temel fantazi aynı zamanda bilinçdışı düzeyde kaygının gerçeğini geriye dönük olarak etkin kılan şey de olmaktadır; "düşmanın bu şekilde [özne tarafından] kuruluşu,"[131] Freud'un

---

127 *Le séminaire livre IV*, s. 125.

* İng. "interpassive" karşılığı. Bu kelime Türkçede "etkileşimci" olarak karşılanan İngilizce "interactive" kelimesinden Žižek tarafından türetilen bir neolojizmdir. [ç.n.]

128 *Le séminaire livre X*, s. 62.

129 A.g.e., s. 63.

130 Lacan X. Seminer'de, *Hilflosigkeit* üzerine, kuramsallaştırmalarını yalınlaştırır: Çocuk biyolojik olarak çaresiz bir hayvansa, tamamen (anne)Ötekine dayanır ve tam da (anne)Ötekinin (çaresiz) arzusuyla yüzleştiğinde kendi çaresizliğinin farkına varır.

131 A.g.e., s. 91.

"erotojenik mazoşizm" dediği ve Lacan'ın *jouissance* olarak yeniden vaftiz ettiği şeyin doğuşudur.

Dolayısıyla, nesne *a* ve temel fantazi ile *vis-à-vis* [*karşı karşıya*], anksiyetenin üç mantıksal zamanını ayırt etmeliyiz:

(1) Oidipus kompleksinin ikinci evresinin başlangıcında pre-fantazmatik pencereden dışarı sarkma, ancak temel fantazinin oluşumu içinde yatışmasından sonra o şekilde algılanacak olan, gerçek nesne *olarak* (anne)Ötekinin arzusuyla kaotik karşılaşma. Burada kaygının hem "bir şeyin ön hissiyatı," olduğunu söyler Lacan, hem de tüm (simgesel) aldatıcı hissiyatları önceleyen ve ona tepki olarak ilk başlangıç kuşkusu "(anne)Öteki ne istiyor"un formüle edildiği "feci eminlik" durumu olduğunu.[132] Bu ilk anlamıyla, "[yapılandırılmamış] kaygı keskin bir *yaradır,*" o olmaksızın "gösterenin mevcudiyeti, işlevselliği, girişi, gerçek üzerindeki damgasının [*sillon*] düşünülemez olacağı üzeri çizili *A*'nın orijinal olarak ortaya çıkışıdır.[133]

(2) Nesne *a*'nın imgeselleştirilmesi nedeniyle temel fantazinin "resminde" "kaygının çerçevelenmesi": Burada düşmanca (*l'hostile*) olan "ehlileştirilir, yatıştırılır, dahil edilir"[134]ve bir konuğa (*l'hôte*) dönüşür. Ancak, (anne)Ötekinin arzusunun ürettiği kaygıyı çerçe-

---

132 A.g.e., s. 92.

133 A.g.e. (vurgu eklendi). Kaygı her şeyden önce bir "kesiğe" dayanıyorsa, "maternal memenin kaldırılması değil yakınlığı çocuğun içini daraltandır" demek yetersiz olacaktır. (J. Ansaldi, *Le Discours de Rome suivi de L'angoisse, Le Séminaire X* [Nîmes: Théétète Éditions, 2004], s. 54). Memenin yakınlığı pek tabii ki Oidipus kompleksinin ikinci evresinde, anne çocuğu "girdabında boğmaya" kalkıştığında kaygıya neden olacaktır -veya olurdu; oysa ki, ancak ilksel hüsran sırasında maternal memenin (mantıksal olarak öncül) kaldırılması, kesilmesidir ki (anne)Ötekinin arzusunun belirmesiyle ilişkili olarak geriye dönük biçimde kaygı yaratır. Kaygı, herhangi bir bağlanmayı dışarıda bırakan daha önceki bir ayrılmaya dayandığı içindir ki ayrılmayı dışarıda bırakan bir bağlanmanın eşiğinde belirir.

134 *Le séminaire livre X*, s. 91.

velemek için özne kastrasyondan geçmeli, Ötekinde bir nesne gibi görünmelidir ve bu da "tahammül edilemez şey"dir.[135] Diğer bir deyişle, bu bakış açısından, fantazide temel olarak bastırılan şey "öznenin özerk olmamasının" açığa çıkışıdır;[136] öznenin öz-bilinçte "onu görmeme" bedeliyle birlikte ona sahip değil olmamasının ve "ben" diyebilmesinin nedeni budur....

(3) Fantazide kaygının çerçevelenmesinden sorumlu eksikliğin göstereni, S(A̸) kendisi ortada olmadığında, Ötekinin gerçek arzusuna aşırı yakınlık dolayısıyla (fantazimin ötesinde) kastrasyon (−φ) askıya alındığında kaygı oluşur. Bu eksikliğin kendisinin öz-bilinçte eksik olduğu tekinsiz andan başka bir şey değildir. Kuşkusuz ki, talebin ardzamanlı boyutu *agalmanın* metonimik boş yeri ile nitelenir; eksiklik imgesel öz-bilinçte mevcuttur; oysa ki bu asla normal olarak eksikliğin bir *imgesine* sahip olduğumuz anlamına gelmez. Kaygı, özne tam da, eksikliğin ve *agalmanın,* yansıyan niteliğinin ötesinde,[137] "bulunduğumuz yokluğun" böylelikle hakiki doğasıyla ortaya çıktığı: "Başka bir yerdeki mevcudiyet," "bir kilo et," fantazimde Ötekinin arzusu için olduğum ben olan kısmi-nesne *a* (*eksikliğin imgesi*) olarak "*pozitif*" bir imgesini[138] edindiğinde ortaya çıkar -yansıyan dışa yansıtmalarıyla gizlenmiş boşluğa bir "pencere" açıldığında. Dolayısıyla kaygı, kısmi-nesnenin uçup kaçıcı yüzeye çıkışına, öznenin kendi gözleriyle özneye bakan dublörün belirmesine karşılık gelir. Diğer bir deyişle, kaygı öz-bilincimde kendi fantazimin kayboluşunun belirişinin, kendi varlığımın Ötekinin arzusunun fantazmatik nesnesinden başka hiçbir şey olarak tahammül edilemez ortaya çıkışıdır: Fantazinin "bilinçli" olarak görünmesi böylelikle zorunlu olarak öz-bilincin çöküşü ve eşzamanlı olarak kaybı ile örtüşür. Burada

135 A.g.e., s. 122-123.

136 A.g.e., s. 60.

137 A.g.e., s. 60.

138 "Kaygının kaynağı eksikliğin pozitif bir şekilde yükselmesidir" (a.g.e., s. 75).

kaygının kayboluşta yaşantılanan bir "hissiyat" olmadığını, fakat kaybolma riskini, Ötekinin girdabında yutulmayı, su katılmadık kayboluşun ne olabileceğini sahneleyen bir sinyal... olduğunu vurgulamak önemlidir.[139] Bir an için, kısmi-nesne *a*'nın kaybına ilksel olarak neden olan Ötekinin (üzeri çizili A) gerçek arzusu kısmi-nesne ile birlikte ortaya çıkar; bir an için, nesne *a*, aynı anda hem nesne, hem de arzunun nedeni olarak algılanır.[140]

X. Seminer'in en önemli pasajlarından birinde, Lacan Freud'un kastrasyon kaygısını psikanalizi zorunlu olarak sonlandıran aşılamaz açmaz ile özdeşleştirmesini eleştirir. Tersine, biraz önce gördüğümüz gibi, Lacan kaygının tam da kastrasyon $(-\varphi)$ askıya alındığında ortaya çıktığına inanır; gerçekten de, nevrotik, Oidipus kompleksi

139 Kaygı zaten bir korunmadır... kaygı bir tehlikenin görünmesine izin vererek gelişir, buna karşılık nihai *Hilflosigkeit* yaşantılaması düzeyinde herhangi bir tehlike söz konusu değildir" (*The Seminar. Book VII*, s. 304; çeviri bana ait).

140 Lacan'ın "eksikliğin eksikliği" olarak kaygı tanımı, Derrida'ya göre Lacan'ın "fallogosantrik" özne teorisinde "bir şeyin yerinde olmadığı, fakat *eksiğin* [fallus] *asla onda eksik olmadığı*" şeklindeki iddiasını acımasızca yalanlar. (J. Derrida, "Le facteur de la vérité," *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde [Chicago: University of Chicago Press, 1987], s. 441; vurgu eklendi). Derrida'nın problemi Lacan'daki gerçek boyutunu, eksikliği Ötekinin Ötekisi tarafından garanti edilen simgesel-içi bir unsur olarak gördüğü sürece, tümüyle kaçırmasıdır. Lacan'ın edebiyatın kaygıyı kışkırtan gücünü tanımaktan "ürkmesi" üzerine düşünceleri eşit derecede yanıltıcıdır: "[Lacan] dublör ve *Unheimlichkeit* sorunsalını acımasızca reddeder. Ve kuşkusuz ki bunu imgesel içinde tutmak için böyle yapar... titiz bir biçimde simgeselden uzakta tutulmalıdır... Kendini böylelikle kontrol altında bulan *Unheimlich* ve kışkırtılabilen kaygı yaratan karmaşadır... taklitten taklite, dublörden dublöre alıntılarla" (a.g.e., s. 460). Kendi adına Lacan, Hoffmann'ın masallarını yorumlarken, "kurgu alanının *Unheimlich* yaşantımız için sunduğu temel boyut"tan söz eder."Gerçekte, *Unheimlich* uçucudur. Kurgu onu çok daha iyi bir biçimde gösterir, hatta onu bir etki olarak üretir... Bu bir tür ideal noktadır, fakat fantazinin işlevini görmemizi sağladığından bu etki bizim için çok değerlidir" (*Le séminaire livre X, s. 61*).

sırasında karşılaştığı bir "imgesel drama"[141] olduğu için ve sonuç olarak kendi özneleşmesi kastrasyona dayandığı için kastrasyondan "geri çekilmez." Nevrotiğin yapmayı reddettiği ve kaygı yaratan şey kastrasyonunun pozitivizasyonudur.

Böylesi bir ayrımı nasıl yorumlamalıyız? Lacan'ın burada zımni olarak iki kastrasyon kavramı varsaydığını kabul etmek zorunda olduğumuzu düşünüyorum: Kaygıda, post-Oidipal talep diyalektiğinden başka hiçbir şey olmayan *imgesel* kastrasyon $(-\varphi)$ askıya alınmıştır ve böylelikle *simgesel* kastrasyonun tam bir "*bilinçli*" üstlenilmesine, nevrotiklerin normal olarak bilinçdışı fantazide bastırma aracılığıyla çerçeveledikleri Ötekinin gerçek arzusuna, potansiyel olarak izin verir. Bu okuma, Lacan'ın kastrasyonun pozitivizasyonunun, Ötekinin işlevinin eksik, arzulayan Öteki olarak (paradoksal) "garantisi" olduğunu ima eder gibi görünmesi ile doğrulanıyor gibi durmaktadır. Diğer bir deyişle, simgesel kastrasyonu üstlenmek, kişinin kendi eksikliğini Ötekindeki (non-fantazmatik) eksikliğin muadili kılması anlamına gelir: Özne böylece, Ötekinin bitmek bilmeyen taleplerine cevap vermek yerine ona sahip olmadığını verir -gerçek arzusunu.[142] Bunun tersine, nevrotik talep diyalektiğinin ötesinde "kendi kastrasyonundan Ötekinin [gerçekten] eksik olduğu anlamını çıkarmaz"[143]

Lacan X. Seminer'de açıkça söylemese de, bu ikinci anlamıyla kastrasyon, psikanalitik tedavinin amacı, daha sonraki yıllarda uygun bir biçimde "temel fantazinin [çözülmeyle] katedilmesi olarak adlandırılacak olan durumun bir öncülü olmaktan daha az bir şey değildir. Ancak bu aşamada, bir dizi önemli soru cevapsız kalır: Nevrozun *makul* bir "ötesini" somut olarak sınırlayabilir miyiz? Psikanalizin etik görevi öznenin kastrasyonu/"saf" arzuyu tam

141 A.g.e., s. 58.

142 A.g.e. Safouan'ın yazdığı gibi, Ötekinin işlevi böylece "onda saydamlığa indirgenemez olanda" garanti edilir (Safouan, *Lacaniana*, s. 235).

143 *Le séminaire livre X*, s. 58.

manasıyla üstlenebilmesi için kaygı yaratmak mıdır?[144] Ve en önemlisi, özne simgesel kastrasyonu üstlendikten, öz-bilinçte eksikliği pozitivize ettikten *sonra*, bu aynı süreç (geçici) bir öznesizleşmeyi de içerdiğine göre yapılacak ne vardır? Bu etik (ve politik) meselelerin ayrıntılı bir incelemesi kitabımın kapsamının ötesinde olsa da *jouissance* kavramına adanmış olan izleyen iki alt bölümde yine de bazı giriş belirlemeleri yapmaya çalışacağım.

5.4 Saf Arzu, *Jouissance* ve Psikanalizin Etiği

Lacan X. Seminer'deki kaygı tartışmasında defalarca kez fantazide öznenin temas halinde olduğu "çerçevelenmiş" Gerçeğin (arzunun) zorunlu olarak Ötekinin *jouissance*'ı ile ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler.[145] Önemli bir pasajda sonra şöyle bir belirleme yapar: "*jouissance Ötekini* ancak bu artık *a* aracılığıyla *bilebilir*";[146] buna paralel olarak, bilmeksizin "ancak mitik olarak ayrıştırılabilecek" bir "*jouissance* öznesinin mevcudiyetini ileri sürer."[147] Bunun anlamı, bir yandan, reel *jouissance*, bilebileceğimiz *jouissance*, sadece Simgeselin-Gerçeğinde, eksikliğin paradoksal temsili olarak fantazinin nesne *a*'sında mevcuttur, diğer taraftan, saf *jouissance* mitik pre-simgesel Gerçeğe aittir. *Jouissance*'ın Gerçeğe ilişkin bu iki temel tanımı zaten VII. Seminer'de mevcuttur ve belki de en geniş çerçevesini sağlamaktadır. Gerçekten de, bu seminerin sonlarına doğru, Lacan açıkça aynı noktayı belirler; şöyle söyler: "Ötede duran... Öteki-şey... libido" ama aynı zamanda, "insanın *bildiği* tek *jouissance* anı fantazilerin üretildiği yerde oluşur."[148]

144 Harari XI. Seminer'de Lacan'ın "analizana kaygının analist tarafından dozlar halinde verilmesi gerektiğini" söyleyeceğini hatırlatır (R. Harari, *Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction* [New York: Other Press, 2001], s. 4).

145 Bkz., örn., *Le séminaire livre X*, s. 76, 96.

146 A.g.e., s. 203 (vurgu eklendi).

147 A.g.e.

148 *The Seminar. Book VII*, s. 298 (vurgu eklendi).

Lacan'ın VII. Seminer'de gerçek *das Ding* kavramını tartışma tarzını analiz etmiştik. Şimdi, daha önceki incelemelerimizi Gerçek kavramının *jouissance* kavramından ayrıştırılamaz olduğu hakikati ışığında yeniden değerlendirmeliyiz ve dahası ilişkilerini her şeyden önce etik bir perspektiften düşünmeliyiz. Psikanalizin etiği Gerçeğin etiğinden başka bir şey değildir, kendisini zorunlu olarak *jouissance* ile yüzleştiren öznenin gerçek arzusunun etiği; "*ethos*" kelimesi dolayısıyla arzunun nesne-nedeni nesne *a* için en uygun kelime olarak gösterilir.[149]

Lacan Freud'un eserinden alabileceğini düşündüğü iki örtüşen varsayım ile başlar:

(1) Etik, öznenin Gerçekle ilişkisi açısından ifade edilmelidir, çünkü "simgesel tarafından yapılandırıldığı sürece aktivitelerimizde" Gerçek tam da "ahlak yasası, ahlaki emir" tarafından "hayata geçirilen" şeydir.[150] Daha önce görmüş olduklarımızdan, sanıyorum ki "Gerçek" terimi burada hem gündelik gerçekliğin, hem de bilinçdışı fantazmatik Simgeselin-Gerçeğinin ("reel" *jouissance*) eş zamanlı ortaya çıkışı ile ilişkilendirilmelidir: Bunlar gerçekte tam da gösterenin/yasanın kurulmasından "mağdur olan" şey olan ilksel Gerçeğin kaybının iki yüzüdür.[151]

(2) En Yüce İyi'yi mutluluk ve haz ile eşleyen özellikle Aristoteles olmak üzere her türden "natüralist" eudaimonistik* etik ile ifade edilen "optimizm"e karşıt olarak, bütün öznelerin ifade ettikleri

149 Bkz., J. Lacan, *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment* (New York: Norton, 1990), s. 39.

150 *The Seminar. Book VII*, s. 20.

151 Lacan "gerçeklik kırılgandır. Tam da ona erişmenin kırılgan olma düzeyi nedeniyledir ki onun yolunu izleyen buyruklar bu kadar müstebittir" diye de konuşur. (a.g.e., s. 30).

* Eudaimonizm: Mutçuluk; eylemleri mutluluk yaratma kapasiteleri açısından değerlendiren bir etik sistemi. [ç.n.]

mutluluk talebi, "kesin olarak hiçbir şeyin ne makrokozmosta ne de mikrokozmosta [mutluluk için] hazırlanmadığı" hakikatiyle çarpışır.[152]

Bu Freudcu önermenin Aristotelesci denklemin her üç terimi için de derin sonuçları vardır: haz, mutluluk ve En Yüce İyi. Her şeyden önce, aşırı haz mutluluktan ayrışır, çünkü bizim için "dayanılmazdır";[153] mutluluk ("ılımlılaşmış" haz olarak) insan için biyolojik bir olgu değil fakat simgesel kurgular tarafında yerleştirilmesi gereken bir şeydir: "Doğruyu söylemek gerekirse hazzın enerjisinin tonunu düşürmek"[154] gerekir. Yukardaki 1. nokta ile uyumlu olarak, bu "ıslah etme" -yasa tarafından sağlanan- sözde saf bir *jouissance*'ın ilksel Gerçeğine karşı, aynı zamanda "gerçeğe doğru yürümek"[155] için gerekli olan şeydir: Diğer bir deyişle, *das Ding*'in Gerçeği, "kelime anlamıyla çok fazla haz veren bir nesne," acı veren *jouissance* olduğu kadar "bir kaçınmanın desteğidir."[156]

Aristotelesci denklemin üçüncü terimi olan İyi'ye ilişkin olarak, tüm bunlar Freudcu psikanalizin ahlak yasasını temelinden tersine çevirmesine neden olur, çünkü onun bakış açısından "basitçe En Yüce İyi yoktur."[157] En Yüce İyi yoktur çünkü ahlak yasasının kendisini kurarken özne için fevkalade *kötü* olarak yasakladığı şey budur: "[üzeri çizili] En Yüce İyi, *das Ding*'dir."[158]

Lacan böylesi bir *das Ding* anlamında yasak En Yüce İyi'yi anne ile, ensestin nesnesi ile özdeşleştirmekte tereddüt etmez.[159] Freud aynı zamanda daha önemli bir biçimde eğer ahlak yasası tarafından

152 A.g.e., s. 13.
153 Bkz., a.g.e., s. 80.
154 A.g.e., s. 13.
155 A.g.e.
156 A.g.e., s. 53-54.
157 A.g.e., s. 70.
158 A.g.e.
159 A.g.e., s. 67, 70.

yasaklanmasaydı bile (maternal) Şey'in doğası gereği erişilemez olduğunu belirtir.[160] Bu ne anlama geliyor? Burada Lacan'ın bu iki terimi sıklıkla birbirine karıştırması gerçeğine rağmen, nasıl Şey'in ilksel Gerçek olmadığına kesinlikle inandığını hatırlamalıyız: VII. Seminer bağlamında Şey, gösterenin ilksel Gerçekte neden olduğu deliktir; dolayısıyla, tanımı gereği, böyle olmakla, simgesel özne için herhangi bir pozitif yasaktan bağımsız olarak zaten-daima kayıp olabilecek olan bir *jouissance kaybıdır.* Ancak VII. Seminer'de bu durum, ilksek Gerçekle eştözlü olan ve dolayısıyla ancak simgesel ölüm aracılığıyla geri kazanılabilecek olan mitik bir saf *jouissance*'ın -Simgesel içinde yabancılaşma öncesi "*jouissance* özneleri" olan tüm çocuklar tarafindan mitik bir şekilde yaşantılanan- mantıksal olarak varolma ihtimaliyle hiçbir şekilde çelişmez.[161] Daha önce gördüğümüz gibi, sonuçta, simgesel ölüm yalnızca Simgeselin ölüm anında -Lacan'ın dediği gibi "Kıyamet Günü"[162]- veya simgesel düzenden çıkma imkanını yansıtan mitlerde (örn., Sadecı fantaziler) mümkündür. İlksel Gerçeğe böylesi bir geri dönüş kaçınılmaz şekilde delik *olarak* Şey'in kaybolmasına neden olacaktır.

Öyleyse, Lacan'ın neden, ensest yasağının bir yandan yeni ittifaklar kurmak amacıyla *kız çocuklarının* değiş tokuşu için "faydacı" zorunluluk açısından kolayca açıklanabileceğini, diğer yandan da "Bir *oğul* neden annesiyle yatmaz?"[163] sorusunun ancak eğer ensest yasağı insanın *das Ding* ile olan fantazmatik bilinçdışı ilişkisi düzeyinde yerleştirilirse cevaplanabileceğini söylediğini görmek kolaydır: "Anneye arzu tatmin edilemez çünkü o... en derin düzeyinde

160 A.g.e., s. 159.

161 VII. Seminer'de ortaya konulan ilksel *jouissance* Şey *olarak* çocuk ve anne arasındaki bir *birlik* açısından anlaşılmamalıdır: Burada "sınırlandırılmamış bir bütünlükten" söz ediyoruz. Bir kere daha, Şey'in Simgeselin geriye dönük yaratısı olduğu hatırlatılmalıdır.

162 A.g.e., s. 294.

163 A.g.e., s. 67 (vurgu eklendi).

insanın bilinçdışını yapılandıran şey olan tüm talep dünyasının ilgasıdır... Haz ilkesinin işlevi insanın tekrar bulması gereken fakat asla ulaşamayacağı şeyi daima aramasını sağlamaktır."[164] Burada kavranılması gereken asli nokta, sadece (anne)Öteki için arzunun bilinçli ve bilinçdışı mutlak öznesizleşmemize neden olacağı için tatmin *edilmemesi gerektiği* değil, fakat *das Ding* olarak Anne tarafından yaratılan "muazzam" *jouissance* serabının sonu olacağından (anne)Öteki için arzunun tatmin *edilemeyecek* olmasıdır. Diğer bir deyişle, "temel arzu"[165] olarak ensest arzusu ile "yatıştırılmış" fantazmatik eksiklik olarak Ötekinin arzusu için "tatmin edilmemiş" arzunun tekrarlanması arasında mükemmel bir uyum vardır; ensest *arzusu*, kayıp nesne olarak anne için arzu (delik olarak Şey), gerçekten de (anne) Ötekinin eksiklik olarak arzusu tarafından arzulanma arzusundan başka bir şey değildir. Tersine, oğulun ensesti *tamamına erdirmesi*, öznenin (anne)Ötekindeki gerçek eksikliğe dalması, anında ilksel "muazzam" *jouissance*'a geri dönüşe neden olmaz -bu anlamda, yasa zaten "erişilemez" olan bir şeyi yasaklar- fakat öznenin kelime anlamıyla "Kıyamet Günü"ne kadar yabancılaşmış olarak (Ötekinin *jouissance*'ının bir nesnesi olarak) kalacağı simgesel Ötekinde sadece "psikotik" bir öznesizleşmedir...

Tekrar bulunamayacak olan gerçek nesnenin yerinde bulunan şeyin sadece gündelik gerçeklik nesnelerinin öz-bilinçli temsilleri olmadığına, fakat aynı zamanda bilinçdışı Simgeselin-Gerçeği (nesne *a*) olduğuna pek çok kez işaret ettim; VII. Seminer bu ikincisini başlıca kendisi "ölçüsüz" bir şey olan -çünkü "onu giderek daha az gocundurdukça" paradoksal olarak "giderek daha zalimleşir"[166]- süperego kökenli buyruk *jouissance*'ı ile ilişkilendirir ve pozitif ahlak yasasının öteki "müstehcen" tarafını oluşturur. Daha önemlisi,

---

164 A.g.e., s. 68 (çeviri bana ait).

165 A.g.e., s. 67.

166 A.g.e., s. 89.

Lacan, ilksel Gerçek ile "kendisini ikame eden" süperegonun "iç sesinin" -Simgeselde *das Ding*'in dilsizliğiyle negatif olarak temsil edilen- onun "karşıtı ve tersi" olduğunu, yine de, beklenmedik bir biçimde, en saf haliyle, aynı zamanda onunla "*özdeş*" olduğunu gösterir.[167]

Burası Kant'ın felsefesi ile Sade'ın romanlarının sahneye girdiği ve en nihai etik anlamlılıkları ve tehlikelerini açığa çıkarttıkları yerdir. Lacan'a göre, hem Kant hem de Sade kendi yollarını Şey'in Gerçeğine doğru zorlamaya kalkışırlar, -ve böylelikle ilksel Gerçeğin saf *jouissance*'ına geri dönmeye- bunu tam da süperego kökenli buyruğun ikircikli doğasını karşıt yönlerde radikalize ederek, onu "saf anlamlandırıcı sistem"[168] olarak anlaşılacak bir evrensel ilkeye dönüştürerek yaparlar. Gerçekten de, Simgeselin böylesi bir (asimptotik) saflaştırılması, Gerçeğin bütüncül bir simgeselleştirilmesi, en nihayetinde *Simgeselin gerçek-leşmesine*, kaybolmasına yol açabilir...[169]

Daha doğrusu, Kant'ın etiği ve Sade'ın "anti-etiği," *içkin* ihlal olarak yasa ve arzu arasındaki diyalektiği alevlendirmek ve en sonunda kırmak üzere benzer şekilde çabalar, ki Saint Paul bunu aşağıdaki gibi ifade eder: "yasa olmasaydı günahı [ihlal] bilemezdim."[170] Yasa ve arzu arasında birinin lehine bir dolayımlanma olmaması, varsayımsal olarak ya Kant'ın durumunda saf bir *Yasa'nın jouissance*'ına

---

167 A.g.e., s. 55 (çeviri bana ait; vurgu eklendi).

168 A.g.e., s. 55, 316.

169 Lacan'dan önce, J.-B. Botul, 1946'da New Königsberg, Paraguay'da "Kantcı integralciler" grubuna verdiği bir dizi sıradışı seminerde, Kant'ın Sadecılaşmasını çok parlak bir biçimde işlemişti: "Kantcılıkta, evrenseli hedefleyen bütün ahlakçılıklarda olduğu gibi, bir sapkınlık tohumu olduğunu ileri sürüyorum... Her şey bittiğinde, Kantcı ahlakçılığın herbir noktası tersine çevrilebilir... Sonrasında bu barbar yirminci yüzyılda yakından öğrendiğimiz bir dizi kural elde edilir: 'öyle bir şekilde öldür ki öldürme biçimin tüm insanlığa örnek olsun'" (J.-B. Botul, *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant* [Paris: Fayard, 2000]).

170 Romalılara Mektup 7:7, *The Holy Bible: New Revised Standard Version* içinde (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1990).

veya -en sonunda ikisi birbirinden ayırt edilemez olan- Sade'ın durumunda saf bir *jouissance'ın yasasına* yol açmalıdır. Bir başka deyişle, Kantcı kategorik buyruk olan "Öyle davran ki eyleminin ilkesi evrensel ilke olarak kabul edilebilsin" [171] düsturu yasanın saf *şekline* indirgenmesinden başka bir şey değildir; Sadecı ilke olan "Davranışımızın evrensel ilkesi olarak herhangi başka bir kişiden hazzımızın aracı olarak zevk alma hakkını alalım" [172] düsturu yasanın onun *nesnesine*, "*jouissance* hakkına" indirgenmesinden başka bir şey değildir.

Şimdi Kant'a odaklanalım. Lacan, yapısal açmazına rağmen, Kantcı etiğin Freud'un En Yüce İyi yoktur çıkarımına doğru tarihsel bir ilk adımı temsil ettiğine inanır. Lacan için, Kantcı etiğin çekirdeği kategorik buyruk aracılığıyla En Yüce İyi'nin doğrudan günlük hayata uygulanmasından oluşur: Bunun ışığında, bu bakış açısından, iyi ancak En Yüce İyi ile özdeşleştirilebilir, artık bir iyiler hiyerarşisi yoktur, "ahlaklılık evrensel ilkenin saf ve basit bir uygulaması haline gelir." [173] Diğer bir deyişle, Kantcı etik, Batı ahlakının geleneksel konumu olan (patolojik) iyilere hizmet etmeyi reddeder: Lacan bu ahlakın "tevazu, ılımlılık... Aristoteles'de çok açıkça gördüğümüz orta yol" üzerine kurulduğunu ve "'mümkün olabildiği sürece' kişinin ne yapması gerektiği ile ilgili" olduğuna işaret eder. [174] Kantcı etik, tersine, "ahlaki buyruk neyin yapılabilip yapılamayacağı ile ilgilenmediği sürece" [175] bir imkansızlık çevresinde döner; koşulsuz "Yapacaksın"ın katı bir uygulaması, daha önce iyilere hizmet vererek işgal edilen yerde bir boşluğun yüzeye çıkmasına neden olur; daha sonra açıklayacağım gibi, psikanaliz bu boşluğu saf arzuyla örtüştürmelidir. [176]

171 *The Seminar. Book VII*, s. 76.

172 A.g.e., s. 79.

173 A.g.e., s. 70.

174 A.g.e., s. 314.

175 A.g.e., s. 315.

176 Tüm bunlar Sade'ın "sırf kötülük için kötülük aranır" anti-etiği için de *mutatis mutandis* [*aşağı yukarı*] geçerlidir.

Lacan'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* yorumunu doğru izleyebilmek için, Kant'ta En Yüce İyi ile pozitif ahlak yasası arasındaki boşluğun tasfiyesinin, aynı zamanda herhangi bir ahlakla bir arada olan içkin ihlalin ortadan kaldırılmasını da içerdiğini vurgulamak temel önemdedir; Lacan'ın tekrar tekrar işaret ettiği gibi, böyle bir boşluk olmaksızın -Simgeselin-Gerçeğinin muğlak alanı olan- toplum basitçe *imkansızdır*: "Zamanımızı on emri çiğneyerek geçiririz ve toplumun mümkün olması bu yüzdendir."[177] Pekala, bu durumda Kant'ın projesi neydi? Lacan'ın zekice cevabı: Yeni bir doğa kurmaktır -"o [Kant] bir *doğanın* yasalarını beyan etmektedir, toplumun değil.."[178] Kant'ta evrensel ilke işlevine yükseltilmiş olan ahlak yasası en nihayetinde imkansız bir görev olan Doğa'yı, Şey'i yeniden kurmayı hedefler. Lacan'ın Kant'ta "ahlak saf ve basit olarak nesne haline gelir"[179] diyebilmesi de bu anlamdadır: Ahlak kısacası En Yüce İyi'dir, ki o da Şey'in yeniden kuruluşuna, zaten-daima kayıp olan nesnenin geri alınmasına mükemmelen karşılık gelebilmelidir. Bu temelde, ilk iki *Eleştiri* arasındaki bağlantı da açık hale gelmektedir: Eğer bir yandan, *Saf Aklın Eleştirisi* içinde Gerçeğin en nihayetinde beyhude sorgulandığı *-noumena das Ding* kadar dilsizdir- muazzam bir yapıbozucu görev açısından değerlendirilmeliyse, diğer yandan, *Pratik Aklın Eleştirisi* bu sessizliği kategorik emrin buyurgan sesiyle, kelime anlamıyla arzu ve yasa arasındaki diyalektiğin bozulması pahasına Simgeselin gerçekleştirilmesi demek olan süperego hiddetiyle telafi eder. Özetlemek gerekirse: Lacan, bir bütün olarak Kant felsefesinin imkansız hedefinin kategorik buyruk aracılığıyla Şey *olarak* En Yüce İyi'nin "içkinleştirilmesi" olduğuna inanır.

Bu aşamada, kendimize safça bir soru sormalıyız: Kant (ve Sade) doğanın yeniden kurulmasını her şeyden önce niye etik aracılığıyla

177 A.g.e., s. 69. Bkz., aynı zamanda a.g.e., s. 77-78.

178 A.g.e., s. 77.

179 A.g.e., s. 70.

tasarlamaktadırlar? Şimdi Lacan'ın üzerinde durduğu Descartes'ın aldatmayan Tanrı kavramına ve modern bilimin buna paralel doğumuna ilişkin yorumu ile ilgili daha önceki bazı değerlendirmelerimize dönmeliyiz. Doğrudan söylemek gerekirse, Kant ve Sade'ın eserlerinde işaret edilen "etik krizinin tepe noktası,"[180] Aristotelesci bilimin krizine uzun süreli bir tepki olduğu kadar, Galileci-Newtoncu bilim ve Kartezyen felsefenin zaten sunmuş olduğu yeni cevaplara ilişkin olarak duyulan tatminsizliğin bir ürünüdür de. Lacan tarafından etiğin tarihini biliminki (felsefesinin) ile karşılıklı olarak bağlantılandırmak amacıyla ayrıntılarıyla ortaya konan incelikli iddia aşağıdaki altı noktada özetlenebilir:

(1) Aristotelesci *epistem* en nihayetinde doğaya doğrudan yapılan bir göndermeye dayanmaktaydı, yani göksel cisimlerin gökyüzünde düzenli küresel bir yörünge izledikleri ve "daima aynı yere döndükleri" gerçeğine: Dolayısıyla evren, merkezinde ilahi "hareketsiz hareketlendirici"nin yer aldığı bir dizi bozulamaz konsantrik göksel kürelerden oluşmaktaydı. Aristoteles bu öncüllere dayanarak, "hareketsiz hareketlendirici" olarak Tanrı -hem fizik hem de metafiziğin nihai garantörü olan Şey- ile aşkın En Yüce İyi olarak Tanrı arasında bir örtüşmenin olduğu felsefi bir sistem geliştirmeyi başarmıştı.

(2) Aristotelesci bilimin krizi dünya ve gökyüzü arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesiyle ortaya çıkar: Galileci fizik gökyüzüne yükselir (teleskopun keşfini düşünün) ve gök cisimlerinin "hiç de... bozulamaz değil, bilhassa yerkürenin tabi olduğu aynı yasalara tabi olduklarını" gösterir; dahası, "başka bir şey bilmekteyiz, biliyoruz ki [gök cisimleri] aynı yerde olmayabilirler,"[181] yani aynı küresel yörüngeyi izlemiyor olabilirler. Bu izleyen bir dizi cehennemî soruyu doğurur: Madde var mıdır? "Ötekinin doğruluğunu nasıl garanti ederiz"?

---

180 A.g.e., s. 76.
181 A.g.e., s. 75.

(3) Decartes'ın bu soruşturmaya döneme özgü cevabı şöyledir: Tanım gereği Tanrı bir yalancı değilse, madde vardır ve Öteki doğrudur. Daha önce açıkladığım gibi, Lacan'a göre, Kartezyen felsefenin en önemli operasyonu, Ötekini kendisi saf biçimde *simgesel* olan, aldatıcı olmayan bir *a priori*'de güvenceye almaktır. Diğer bir deyişle, Descartes'ın Ötekinin doğruluğunun garantörü olarak aldatıcı olmayan Tanrısı En Yüce İyi ile ilişkilendirilmeye devam edilse de, Aristoteles'in Tanrı'sının aksine artık kesinlikle gerçek bir Şey değildir: Gündelik gerçekliğin nesneleri güvende olsa da bunun bedeli bir düalizm (*res extensa-res cogitans*), fizik ve etik boyutları arasında radikal bir uyumsuzluktur (ki aynı zamanda bunun fizik ve metafizik arasında da olduğu anlamına gelir). Dahası, bu manevra ileride Şey'in kendinde bilinemez bir *x* olduğu varsayımının yolunu açacaktır.

(4) Modern bilim -Newton'un çekim yasası ile örneklenen- Descartes'ın çıkarımlarını tümüyle üstlenir ve Galile tarafından gökyüzü ve yeryüzü arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesinin sistematizasyonuna doğru ilerler.[182]

(5) Kant Kartezyen bilim ile tatmin olmamıştır ve onu yüreğinde gerçek Şey'in yeniden yerleştirileceği bir etik aracılığıyla tamamlamaya kalkışır. Yukarıda söylediğim gibi, kategorik buyruk aracılığıyla doğayı yeniden kurmaya niyetlenir. Lacan bu yüzden, onsekizinci yüzyılın sonunda oluşan ahlak krizinin, o dönemde modern fiziğin dünyasının (fenomenler dünyasının), -Descartes'ın bulduğu çare olan, Şey'i En Yüce İyi'den ayırmasına dayanan- "tümüyle yalıtılmış, kör ve esrarengiz"[183] görünmesi hakikatiyle kesin bir ilişki içinde olduğunu ifade edebilmesi bu yüzdendir.

Başka bir deyişle, Kant bazı kesin cevaplar sağlayabilmek amacıyla Aristotelesci bilimde açılan epistemolojik boşluğu yeniden

182 Öyleyse, yerçekimi yasasının tam da dünyanın gökyüzünü "çekme" biçimini sistematize ettiği yasa olması tesadüfi değildir.

183 A.g.e., s. 70.

değerlendirir. Aslına bakılırsa Lacan'ın Kant'ı okuyuşu, Kant'ın Descartes'ın düalizmini, "ahlak yasasının [sadece] gerçeğin kendisiyle ilişkili biçimde eklemlenebileceğini" (hem fenomenal gerçeklik hem de bilinçdışı Simgeselin-Gerçeği şeklinde anlaşılması gereken) söyleyen tezin -Lacan tarafından da paylaşılır- lehine tümüyle reddettiğini varsayar.[184] Bunun sonucu olarak, *fenomenlerin* opaklığı ("görünüşlerin ötesinde kendinde Şey neye benzer?") Kant için zorunlu olarak tüm pozitif ahlak yasalarının derinliğine sorgulanmasıyla ilişkilendirilmelidir. Eğer Lacan'ın, fenomenal Gerçeğin "Şey'in garantisi"[185] olduğu varsayımını kabul edersek -Şey gerçekten de Simgeselin geriye dönük yaratılarından biridir[186]- garantörün opaklığıyla yüzleştiğinde Kant'ın En Yüce İyi *olarak* Şey'i güvenceye almasının tek yolu pozitif ahlak yasası ile onun evrensel şekli arasındaki bir denklik aracılığıyla "yere düşmesini" sağlamaktı. Bu aynı zamanda bizim de, eğer Kant'ın manevrasını, Şey'in En Yüce İyi ile Aristotelesci özdeşleştirilmesine nostaljik bir geri dönüş olarak değerlendirseydik neden hatalı olacağımızın açıklamasıdır: Kant felsefesinin nihai paradoksunun, daha çok, böylesi bir özdeşleştirmenin bir tür "Galileci̇leştirilmesi," gökyüzünden yeryüzüne inişine neden olunması olduğu idddia edilebilirdi...

(6) Kant'ın çaresiz çabasından sonra, Freud nihayet Şey ile En Yüce İyi'nin pozitif bir şekilde yeniden birleştirilmesinin imkansızlığını kabul eder: İlki bilinemez ve zaten-daima kayıptır, ikincisi *başlı başına* yasak ve erişilemezdir. Bu çıkarımların üstlenilmesi herhangi bir pozitif etiğin geliştirilebilmesinin başlangıç koşuludur.

Kantcı etiğe ilişkin olarak burada bizi en fazla ilgilendirmesi gereken şey bunun "muazzam" bir *jouissance* boyutu ile olan beklenmedik bağlantısıdır. Lacan, Kant'ın "patolojik" *Wohl*'ü ile etiğin

184 A.g.e., s. 76.

185 A.g.e.

186 Bu pek tabii ki Kantcı felsefenin üstlenmediği bir şeydir.

nesnesi olarak *das Gute** arasındaki karşıtlığı bilinçdışı yaşamı düzenleyen haz ilkesi -içkin ihlali de *içeren* temel fantazi[187]- ile "aşırı iyiliğine" öznenin tahammül edemediği Freudcu *das Ding* arasındakine taşır.[188] Das Ding'in "duygulanım alanının çok ötesinde olması"[189] ve onun bu düzeyinde öznenin ancak "inildeyebilmesi, patlayabilmesi ve lanetleyebilmesi"[190] gibi, kategorik buyruk aracılığıyla "doğal toplumun" kurulması "hissiyat aleminin" tasfiyesini gerektirir.[191] Lacan, içinde Kant'ın ahlak yasasının saf olarak karşılığı olan tek şeyin *acı* olduğunu net bir şekilde ifade ettiği ikinci *Eleştiri*'den şaşırtıcı bir pasaja gönderme yapar.[192] Biraz önce söylediklerim temelinde, karşıtlık yoluyla "duygusal" haz ile ilişkilendirilemeyeceği için sadece nahoş olmayan bir ızdırap türüyle karşı karşıyayız: Bu "acıdan haz" için Lacancı isim, "bizim için dayanılmaz olan hazzın en uç sınırları,"[193] *jouissance*'dan başka bir şey değildir.

Kant'ın sonunda başlıca saf *jouissance* ile nitelenen bir doğayı yeniden kurması Sade'ın teorilerinde mükemmel bir karşılık bulur, "*das Ding*'e mutlak olarak ulaşabilmek için... Sade bize ufukta ne gösterir? Özünde acı."[194] Sade'ın romanlarının temel fantazisi ötekinin bedenine ebedi ızdırabın uygulanması ile kolayca özdeşleştirilebilir:[195] Tersine, ebedi ızdıraba tahammül edebilmesi için kurbanın bedeninin

---

* Alm. "das Wohl" sağlık, sıhhat olarak iyilik ile "das Gute" nitelik, davranış olarak iyilik arasındaki nüans. [ç.n.]

187 "Haz ilkesi alanı haz ilkesinin ötesinde olduğuna" göre (*The Seminar. Book VII,* s. 104).

188 A.g.e., s. 73. "Hoşnutsuzluk ilkesi olarak haz ilkesi veya ızdırap ilkesi... bizi *jouissance*'ımızdan çok uzakta tutmak için... hesaplanır" (a.g.e., s. 185).

189 A.g.e., s. 103.

190 A.g.e., s. 73.

191 A.g.e., s. 79.

192 A.g.e., s. 80.

193 A.g.e.

194 A.g.e.

195 A.g.e., s. 261.

ölümsüz kılınması gerekmektedir.[196] En önemlisi, Sade'a göre, ızdırap çeken bedenin ölümsüzlüğü Doğa'nın ölümsüzlüğüdür: Her şeyden önce, sadistin kurbanına uyguladığı sürekli oluşum ve yıkım ardışıklığının tadını çıkaran Doğa'dır. Ve Lacan'ın XVII. Seminer'de gözlemlediği gibi, onsekizinci yüzyıl sonu sefahat materyalistlerini "tek otantik inançlılar"[197] yapan şey budur. Onlar için Doğa, madde Tanrıdır şeklinde anlaşılmalıdır; veya daha iyisi, Doğa "tek bir [ilahi] varlığın" *jouissance*'ıdır.[198] Diğer bir deyişle, Sade, madde olarak Doğa (bir "bütünlük" olan ilksel Gerçek), *par excellence* Bir olarak Tanrı ve *jouissance* arasında genel bir denklik önermektedir. Dolayısıyla, suç bu Tanrı'nın adına idame ettirilir; suç Doğa'nın ebedi yenilenmesi lehine yıkımdır; sadist "ölümcül operasyonunda Doğa'yı izler ki ondan daima yeni biçimler yeniden doğar."[199]

Hem Kant, hem de Sade Şey'e ulaşmaya niyetlenirler -veya daha iyisi, yasanın ötesindeki dayanılmaz *jouissance*'ın ilksel Gerçeğine- tam da yasanın çileden çıkarılması yoluyla. Lacan'ın "*jouissance* yönünde ihlal, ancak... yasa biçimleriyle desteklendiği takdirde meydana gelir"[200] belirlemesinin bu anlamda olduğuna inanıyorum. Muhakkak ki, Lacan burada sadece pozitif yasanın herhangi bir şekline -herhangi bir temel fantazi tarafından sunulan "kısmi" *jouissance*'a, "kısa ve çok kullanılan bir tatminin tekdüzeliğine"[201]- yapısal olarak içkin olan ihlale

---

196 Bkz., a.g.e., s. 202.

197 J. Lacan, *Le séminaire livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970* (Paris: Seuil, 1991), s. 74.

198 A.g.e., s. 75.

199 A.g.e. Kant'ın "mazoşistik" etiği ile Sade'ın "sadistik" etiğinin mükemmel bir örtüşmesi sadece, "muazzam" *jouissance*'ın öznesizleşme düzeyinde "ötekinin acısı ve öznenin kendi acısı tek ve aynı şey" oldukları için mümkündür" (*The Seminar. Book VII*, s. 80). *Jouissance*'ın aynı yansıyabilirliği, Sade'ın romanlarında işkenceciler ve işkence kurbanları arasındaki ilişki düzeyinde de eşit derecede iş başındadır.

200 *The Seminar. Book VII*, s. 177; bkz. aynı zamanda a.g.e., s. 195.

201 A.g.e., s. 177.

atıf yapmamaktadır, daha çok, süperego buyruğunun kat kat güçlenmesine tam manasıyla uyum göstererek, kişinin *hipotetik* olarak, Saint Paul'ün söylediği gibi nasıl "sonsuz günahkar" [*démesurément pécheur*] [202] haline gelebileceğine işaret etmektedir. Ancak Lacan bize bir kere daha hatırlatır ki, bir tür kendini doyurma yoluyla Simgeselin kendisini gerçekleştirdiği nokta -"ötekinin acısının ve öznenin kendisinin acısının tek ve aynı şey" [203] olduğu bir nokta- mitik bir noktadır; [204] dolayısıyla sadece *jouissance*'ın güçlenmesinin mantıksal *ihtimalini* düşünebiliriz.

Burada VII. Seminer'in temel muğlaklığına yaklaşıyoruz: Lacan kesinlikle yas ve arzu arasındaki Paulcü diyalektiğin (içkin fantazmatik ihlal/*jouissance* ile tamamlanan) süperego yasasının kendisi tarafından uygulanan bir radikal ihlal ile üstesinden gelinebileceğine inanmaktadır; ancak aynı zamanda, "ahlak yasasının reddi adına ket vurulmamış *jouissance* yoluna her kim girerse... [üstesinden gelinemez] engellerle karşılaşır" [205] olgusuna rağmen, Lacan aynı zamanda, kendisini süperego yasasına karşıtlaştıran bir ihlal aracılığıyla böylesi bir diyalektiğin ötesine geçebileceğimizi ima eder gibi görünmektedir. Özelikle de, psikanalizin etiği o yasa ve arzu diyalektiğine "yapışıp kalmamıza izin vermez" ve ahlakı tasfiye ederek "yasağı ihlal eden" ve "yasanın ötesinde bir yerde *Das Ding* ile ilişkiyi yeniden bulan" [206] bir (saf) arzu ile ilişkilidir; başka bir yerde Lacan psikanalitik ihlalin "hakiki vazifesinin" gerçekte süperegonun "müstehcen ve dehşetengiz kimliğinin buyruğuna karşı gelmek" olduğunu ekler. [207]

---

202 A.g.e. (çeviri bana ait).

203 A.g.e., s. 80.

204 "Yasanın düzenini devirmek... ancak bir mitin ayrıntılarıyla ele alınması ile gerçekleşebilir" (B. Baas, "Le désir pur: à propos de 'Kant avec Sade' de Lacan," *Jacques Lacan: Critical Evaluations in Cultural Theory*, ed. S. Žižek [Londra ve New York: Routledge, 2003] içinde, s. 51)

205 *The Seminar. Book VII*, s. 177.

206 A.g.e., s. 84.

207 A.g.e., s. 7.

Şimdi büyük soru şudur: Lacancı psikanaliz tarafından VII. Seminer'de savunulan saf arzunun "ihlalci" etiği, Sado-Kantcı *jouissance*'ın süperego ihlalinden somut biçimde nasıl ayrılır? Böylesi bir ayrım uygun bir şekilde savunulmuş mudur, yoksa Lacan'ın iddiaları, daha çok bu iki türden ihlali birbirine karıştırma riski mi taşımaktadır? Böylesi bir karıştırma, Simgeselin sözde bir "ötesini" hedefleyen etik "ihlal" kavramının kendisinin bir sonucu değil midir –ki bunu, daha önce açıkladığım gibi, VII. Seminer bağlamında, Lacan hala tutarsız bir biçimde ilksel Gerçeğin bütünlüğüyle özdeşleştirmektedir?[208]

Bu sorular üzerinde biraz kalalım. Lacan için, Sado-Kantcı etik, bir yandan iyiliklere hizmeti bitirdiği (ve böyle yapmakla *das Ding* sorununu, "arzumuzun merkezinde açık, eksik ve boşlukta olan her neyse"[209] onunla ilişkili olarak geri aldığı) sürece etik tarihinde önemli bir kilometre taşını temsil etmekteyse de, diğer yandan, Kant ve Sade'a olan takdir hisleri abartılmamalıdır. Psikanalizin etiği kuşkusuz ki anti-Kantcı ve anti-Sadecıdır. VII. Seminer'in ana temalarından biri tam da psikanalizin etiğini bu iki yazardan uzaklaştırma ihtiyacı ve böylesi bir sınırı net bir şekilde çizmenin ne kadar güç olduğunun farkındalığıdır. Sade'a ilişkin olarak, Lacan önleyici bir tarzda, Sade'ın "bizim atamız ya da öncülümüz olduğunu ve [analitik] mesleğimizin sonucu olarak aşırılıklara sarılmanın kaderimiz olduğunu söyleyen yanlış anlamayı temizlemenin son derece önemli olduğunu" iddia eder.[210] Kant'a gelince, Lacan tartışmaya yer bırakmayacak bir biçimde "[*das Ding*]'in [etik] ağırlığının ne kadar fazla doğru tarafta hissedileceğini umsak da, buna karşıt olarak ['yanlış' tarafta] Kantcı vazife formülünü buluyoruz"[211]

---

208 Lacan kendisinin de XVII. Seminer'de söyleyeceği gibi "kişi hiçbir şeyi ihlal etmez" (*Le séminaire livre XVII*, s. 19).

209 *The Seminar. Book VII*, s. 84.

210 A.g.e., s. 191.

211 A.g.e., s. 108.

der. Böylelikle, *das Ding* düzeyinde bulunabilecek olandan yönünü alan etik kaydın iki zıt şekilde ifade edilebileceğini çıkarsayabiliriz: En nihayetinde söz konusu olan, haz ilkesi ve iyiliklere hizmetin askıya alınmasından sonra, etik sonunda çizginin, Simgeseldeki gerçek delik tarafından işaretlenen sınırın "doğru" tarafında mı yoksa "yanlış" tarafında mı yer alacak olduğudur. Hem Kant, hem de Sade'ın ikisinin de süperego ihlalleri kelime anlamıyla -örtük veya açık bir tarzda- Lacan'ın "kıyamet noktası,"[212] olarak adlandırdığı, Simgeselin patlayıcı kendini doyurması olan şeyi hedeflese de -ve böylelikle de kendisini ilksel Gerçeğin "dayanılmaz" *jouissance*'ına mitik olarak fırlattığı sürece bir radikal kötülük etiği olarak sayılabilse de- saf arzuyu yapmayı, Simgeselin-Gerçeğini, "kofulun alanını" hedeflediğinde ihlal gerçekten "etiktir," böyle *görünür* ve dolayısıyla süperego kökenli ahlak yasasının paradoksal olarak Simgeseli gerçekleştirme eğilimine *direnir.*[213]

Böylelikle bu aşamada psikanalizin etiğine ilişkin iki örtüşen genel tez formüle edebilecek durumdayız: (1) ortadan kaldırılamaz sınırlanım *ve* bizzat Simgeselin önkoşulu olarak Simgeseldeki gerçek eksikliğin unutulması ve potansiyel yok oluşuna karşı çıkmalıdır;[214] (2) arzunun boşluğunu, yansıyan niteliğin ötesinde Simgesel Ötekindeki boşluğu geçici olarak ortaya koymayı hedefleyen psikanalitik *estetikten* ayrıştırılamaz.

---

212 A.g.e., s. 207.

213 A.g.e.

214 A. Zupančič "bir Gerçek etiğinin Gerçeğe doğru yönelen bir etik değil fakat Gerçek boyutunu... *zaten* işlev görmekte olduğundan... *tanıyarak* ve kabullenerek etiği yeniden düşünmek" olduğunu iddia ettiğinde haklıdır (*Ethics of the Real: Kant, Lacan* [Londra ve New York: Verso, 2001], s. 4; vurgular eklendi). Ancak, çarpıcı kitabının problemi giderek başlangıçtaki programa ilişkin duyurusundan ayrılmasıdır; bana göre, Zupančič Lacan'ın Kantcı etiği takdiri ve onunla uyumunu gözünde büyütmektedir: Gerçekten de Lacan'ın kendisine göre Kantcı etik kesinlikle Gerçeğe *yönelik* bir etiktir...

Öyleyse, Lacan için Antigone her şeyden önce bir "imgedir"[215] diyen De Kesel'e katılıyorum; gerçekten de, Polynices'i gömme arzusundan taviz vermediği için mezarına canlı girmeye mahkum edildiği anda Antigone, "dayanılmaz bir ihtişamla"[216] cezbedilmiş ve yüklenmiştir, ki Lacan buna koro tarafından söylenilen *himeros enargès*'e* gönderme yaparak "[saf] arzuyu *görünür* kılar"[217] der. Antigone eksikliğin temsilcisidir ve böyle olmakla, kaybolmadan hemen önceki anda, arzunun nesne-nedenini kelime anlamıyla cisimleştirdiği pekala ileri sürülebilir. Bir yandan, yansıyan narsisizmin *iyisi* bizi saf arzudan ayıran ilk engeli oluşturur. Bu düzeyde, "kendi imgemde istediğim ötekilerin iyiliğidir," "kendi egoizmim belli bir altruizm ile kendinden oldukça hoşnuttur," böylelikle "kendi arzuladığım ve komşumun arzuladığı kötülük sorununu ele almaktan kaçınabilirim."[218] Diğer yandan, fantazmatik nesne *a*'nın *güzelliği* ikinci bir engele yerleştirilmelidir;[219] bu düzeyde, "arzunun ışınları" "ikiye katlanır":[220] Hem güzelliğin etkisiyle "yatıştırılmıştır," hem de aynı zamanda "güzelliğin sezinlenmesiyle tümüyle söndürülememiştir"; yani, "artık herhangi bir nesne olmayan yere doğru"[221] yoluna devam eder.

215 M. De Kesel, "An Image, Not an Example: Some Statements on Lacan's Aesthetical Ethics," yayınlanmamış makale.

216 *The Seminar. Book VII*, s. 247.

Yunanca ιμερος εναργης modem Yunancadan kelime kelime çeviriyle "parti canlı olacak" anlamına geliyor; Castoriadis bunu antik Yunanca köklerine gönderme yaparak "parlayan arzu" olarak çeviriyor (Cornelius Castoriadis, *Figures of the Thinkable*, çev. Helen Arnold. Stanford: Stanford University Press, 2007, "Notes on a Few Poetic Means" içinde, s. 51). [ç.n.]

217 A.g.e., s. 268 (çeviri bana ait). Bu mesele üzerine, bkz. aynı zamanda F. Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne* (Paris: Seuil, 1997), s. 92.

218 *The Seminar. Book VII*, s. 187 (çeviri bana ait).

219 Güzelliğin temel fantazi düzeyinde yerleştirilmesi gerekliliği üzerine, bkz. a.g.e., s. 239.

220 A.g.e., s. 248 (çeviri bana ait).

221 A.g.e., s. 249.

Bunu söylemiş olmakla, De Kesel'in aksine, eksikliğin bir imgesi olarak Antigone'nin, Lacan tarafından aynı zamanda kaçınılmaz olarak, VII. Seminer'de ifade edildiği biçimiyle psikanalizin etiği için bir *model* olarak kavrandığına inanıyorum. Bu basit bir kıyaslama ile gösterilebilir. Bize "Antigone'nin "trajedinin özü"nü[222] temsil ettiği söylendi; yine bize dendi ki "trajedi [psikanalitik] deneyimimizin kökündedir";[223] dolayısıyla, Antigone'nin (suisidal doğadaki) eylemi Lacancı psikanalizin kökündedir. Estetik bir etik estetiğe indirgenemez: Antigone'nin imgesinin merkeziliği sadece Antigone'nin kendi *eyleminden* sökülüp alınabilir. Bu elbette Lacan'ın intiharı kendi etiğinin merkezine yerleştirmekten hoşnut olduğu anlamına gelmez; tersine, bu açmazın pek tabii ki farkındadır. Biraz önce gördüğümüz gibi, "mezarında asılı Antigone bir intihar eyleminden çok farklı bir şey uyandırır"[224] dediğinde onunla pekala uzlaşabiliriz. Her şeye rağmen, Antigone'nin etik eylemini, arzunun görünür kılınmasının önkoşulunu, asılması izler... Oldukça basit bir şekilde, Lacan bu aşamada, kendi etiği için, eksikliğin temsilini temsil ettikten sonra, temsil edilemez eksikliğin kendisinde geri alınamaz bir biçimde kaybolmak yerine, simgesel yeniden kaydedilme anını temsil edecek daha uygun bir "imge" bulamaz.[225]

Diğer bir deyişle, öyle sanıyorum ki, VII. Seminer en nihayetinde Lacancı "saf" arzu etiğinin Sado-Kantcı "muazzam" *jouissance*

---

222 A.g.e., s. 247.

223 A.g.e., s. 244.

224 A.g.e., s. 286.

225 Yorumcular, Lacan'ın VII. Seminer'de, Descartes'ın etik mirasını ölçülü bir biçimde izliyor olduğunu ve "bir soru şeklinde" (a.g.e., s. 109), "deneysel bir biçimde" (a.g.e., s. 319), ve bir açmaza yol açacak *olabilen* (a.g.e., s. 192) şeklinde ifade edilen *geçici* bir etik önermekte olduğunu tekrar tekrar belirlediğini genellikle gözden kaçırırlar. Safouan, Lacan'ın arzusunun hilafına, *ne céder pas sur son désir* [*arzundan vazgeçme*] düsturu "kısa zaman içinde bir emre dönüştü" ve böylelikle "süperego tarafından geri kazanıldı" derken son derece haklıdır. (Safouan, *Lacaniana,* s. 155).

anti-etiğinden ne şekilde farklı olduğunu aydınlatmakta yetersiz kalır. Böyle bir temel ayrımın, VII. Seminer'de ancak geriye dönük olarak, Lacan'ın sonraki yıllarda ayrıntılandırıp geliştireceği bakış açısından, ancak tohum halinde bulunabileceğini ileri sürmeyi tercih edebilirim. Gelin bu karmaşık meseleye dolambaçlı bir yoldan yaklaşalım.

(1) Lacan, günümüzde dünyaya egemen olan bilim söyleminin Şey ile muğlak bir ilişkiye girdiğini söyler: Her ne kadar "Şey'in varlığını, [bilimin] bakış açısından, mutlak bilginin ideali göz kırptığı sürece reddetse de," bu aynı ideal "eşit derecede Şey'i üstlenmeksizin varsayan bir şeydir."[226] Diğer bir deyişle, mutlak bilginin mitik başarısı, Simgeselin gerçekleştirilmesine mükemmelen eşdeğer olacaktır: Bilim "Şey'i üstlenmeksizin varsayar," simgesel düzenin gerçek eksiği olarak onu reddettikçe, kendini doyurma yoluyla ilksel Gerçeğe geri dönüşe daha fazla yaklaşır anlamındadır. VII. Seminer'de başka bir yerde Lacan'ın belagatle "yaşadığımız dünyada... sınırı aştık mı?"[227] diye sorması bu nedenledir. O, Simgeselin ölme ihtimalinin bizim için elle tutulur bir gerçeklik haline dönüşmüş olduğuna inanır: Sadece nükleer kıyım ve "kromozomlar düzeyindeki bir anarşinin" yaklaşan tehdidini düşünmek yeterlidir.[228]

(2) Çağdaş bilimin söylemi -ki, biraz önce söylediğim bağlamda düşünürsek, "yapısı gereği hiçbir şeyi unutmaz" ve gösterenin kendisinin gücünü ilk kez açığa çıkarandır- ideolojik olarak "*genel* iyilik"[229] söyleminden ayrıştırılamaz. Genel iyilik bir "burjuva düşü,"[230] Aristotelesci iyiye hizmetin müthiş bir çarpıtılmasına karşılık gelen mutluluğun ihtilal sonrası[231] bir "politikleşmesi"

---

226 *The Seminar. Book VII*, s. 131 (çeviri bana ait).

227 A.g.e., s. 231.

228 A.g.e., s. 232.

229 A.g.e., s. 236 (vurgu eklendi).

230 A.g.e., s. 303 (çeviri bana ait).

231 Bkz. A.g.e., s. 292 (Fransız Devrimi'ne ilişkin) ve s. 318 (Rus Devrimi'ne ilişkin).

olarak anlaşılmalıdır: Gerçekten de, tam da, "herkesin tatmini haricinde bireyin [arzusunun] tatmini yoktur"[232] varsayımına dayandığı sürece, Aristotelesci elitist efendinin ahlakı ile uyumlu değildir. Lacan burada başlıca, biraz önce özetlediğim bilimin söyleminin epistemolojik paradoksunun nasıl eşzamanlı etik paradoksta yankılandığı ile ilgilidir: "İyi, sonuçları ölümcül olacak bir fazlalık ortaya çıkmaksızın her şeyin üzerinde egemenlik kuramaz."[233] Böylece Lacan'ın "suçlu iyi"[234] dediği şeyi elde etmiş oluyoruz. Başka bir deyişle, genel iyinin -veya daha iyisi potansiyel olarak "evrensel" iyinin- söylemi,[235] malların* -terimin en geniş anlamında- "bilinçli ve kontrollü bir şekilde" herhangi bir yıkımını uygulamayı reddeder; Lacan, bu pratiklerin bariz bir örneğinin, bir dizi malın (tüketici malları, lüks mallar, sergileme malları) "öznelerarası ilişkilerin *muhafazası*"[236] adına yok edildiği eğlence ayinlerinde [*potlatch*] görülebileceğini söyler. Bilim tarafında böylesi bir reddediş, arzu "kendisinin zorunlu karşılığı olarak [kontrollü] yıkımı gerektirdiği" ve "bunun sonucu olarak muazzam yıkımlara yol açtığı"[237] sürece arzuyu "disipline" etmeyi imkansız kılar. En saf halinde, evrensel iyinin söylemi olarak bilimin söylemi Kantcı etiğin yörüngesini izler; Lacan'ın kendisinin söylediği gibi, "Kantcı buyruğun yenilenmesi ya da güncellenmesi, elektroniğin ve otomasyonun yardımıyla şu şekilde ifade edilebilirdi: "Asla eyleminin programlanamayacağı bir şekilde davranma."[238]

232 A.g.e., s. 292.

233 A.g.e., s. 259.

234 A.g.e., s. 240.

235 Bkz., a.g.e., s. 318.

* İngilizce'deki "good" (iyi) ve "goods" (mallar) arasındaki ses benzerliği oyunu kullanılıyor. [ç.n.]

236 A.g.e., s. 234-235 (vurgu eklendi).

237 A.g.e., s. 235.

238 A.g.e., s. 77.

(3) Antigone, herhangi bir iyi ile motive edilmeyen bir "mutlak seçim" yaptığı sürece, böylesi bir "suçlu iyi"ye karşı duran bir bireydir.[239] Diğer yandan, Creon "herkesin iyiliğini sınırsız yasa, egemen yasa, sınırı aşan [Sado–Kantcı] yasa olarak tanımayı"[240] istemektedir. Diğer bir deyişle, Lacan zımni olarak şu kesri ortaya atar: Antigone/Creon = psikanalizin etiği/evrensel iyinin bilimsel söylemi. Burada kavranması gereken en önemli nokta, Antigone'nin "ikinci ölüme" -simgesel ölüm- sadece Creon'un yasasının *hybris*'ine*, Polynices'in ölü bedenini ikinci bir ölüme mahkum etme amaçlı "aşırı" ve mantıksız kararına direnmek için bilerek sarılmış olmasıdır. Antigone Polynices'i gömme suisidal *talebinden* geri adım atmaz, çünkü bu *arzuyu* görünebilir kılacağı tek yoldur; saf arzunun boşluğunu, kendi ihtişamı aracılığıyla göstererek, Creon'un "suçlu" iyiye dönüşmüş (imkansız) evrensel iyinin dayatılması yoluyla, Simgeselin-Gerçeğini, yasanın eksiğini yok etme amaçlı -tam da totaliter olan- çabasından arzuyu "korur."[241]

Dolayısıyla bu aşamada Lacan'ın neden esrarengiz bir şekilde Antigone'nin "dilin bizzat mevcudiyetinin insanın yaşamında başlattığı kırılmadan daha fazla bir şey"[242] olmayan *ex nihilo*'nun sınırına takıldığını söylediğini anlayabiliriz. Hegel Sofokles'in trajedisini ailenin yasası (Antigone) ile devletin yasası (Creon) arasındaki mücadele olarak yorumladı. Bu okumaya karşıt olarak, Lacan *üç* farklı yasa tanımlar: Zeus'un "saydam," normatif *nomosu;* Zeus'un müstehcen tarafını yansıtan "aşağıdaki tanrıların" yazılmamış yasası; "herhangi

---

239 A.g.e., s. 240.

240 A.g.e., s. 259.

* Antik Yunanca'da "affedilmez günah," günümüzde İngilizce "hubris"in (kibir) bir çeşidi. [ç.n.]

241 Burada, Polynices'in, yasanın *hybris*'inin sonucu olarak köpeklere ve kuşlara terkedilen dağılmış uzuvlarının imgesi açıkça nükleer kıyımı izleyerek bedenlerimizin durumunu hatırlatmak amacını taşımaktadır...

242 A.g.e., s. 279.

bir anlamlandırma zincirinde veya başka bir şeyde geliştirilmemiş... yalnızca... dil temelinde varolan... bir yapısal ilişki tarafından belirlenen... fakat onun aşılamaz sonuçlarını ortaya koyan... bir ufuk" olan "belli bir yasallık."[243] Birinci ve ikinci türden yasanın en nihayetinde Creon tarafından temsil edildiğini söylemeye gerek yok; diğer taraftan, Antigone "kendisine [Polynices'i gömme] emri verenin Zeus olduğunu reddeder" ve eşit derecede aşağıdaki tanrılardan da "kendisini ayırır". Onun yerine, Antigone "kendisini sınırda kurar," Simgeselin sınırında, Simgeselin-Gerçeğinde, örtüsü kalkan *ex nihilo*'da.[244] Böylelikle Lacan Antigone'nin sadece şu hak adına davrandığını belirtir: "Var olan, vardır."[245] Bu esrarengiz saptama, VI. Seminer'deki Gerçeğin statüsü üzerine tartışmamızı hatırladığımızda derhal netleşmektedir: Simgeselin-Gerçeği, öznenin "özne olarak kendi saf varlığına" olan ilişkisinin "seçici noktasıdır." Antigone'nin *ex nihilo*'nun "radikal sınırı"nda konumlanması, sadece Polynices'in varlığının, eylemlerinin özgün içeriğine herhangi bir atıftan bağımsız olarak "benzersiz değeri"ni doğrulamakla kalmaz, fakat daha genel olarak, kahramanımız, Creon'un yok etmeye niyetlendiği sınırın kendisi olan "o *temel* varlığı *muhafaza* etmek için kendi varlığını feda etmeye" de zorunlu kalır...[246] Lacan'ın estetik etiğinin aynı zamanda bir ontolojik etik, Simgeselin boşluğu olarak varlığın muhafazası etiği olduğu sonucuna varmalıyız.

(4) Bence bu Lacan'ın psikanalizin etiğini açıklamak üzere *Antigone*'yi zekice kullanışının zirvesidir. Antigone'nin (psikanalitik) etik eylemini, Creon'un (Sado-Kantcı) "suçlu iyi"sinden ayırmak için genellikle başarılı, özenli bir çaba gösterilmiş olduğu kuşkusuzdur. Aynı zamanda yine de, bu iddiada, saf arzuya ilişkin olarak

243 A.g.e., s. 278.

244 A.g.e.

245 A.g.e., s. 279.

246 A.g.e., s. 279, 283 (vurgu eklendi).

belirsiz kalan, etik çıkarımlarını bir yana bırakalım, *ex nihilo*'nun "radikal sınırı"na ilişkin olarak "muazzam" *jouissance*'ın statüsüdür. Bu meselede Lacan çeşitli şekillerde defalarca kez kendisiyle çelişir.

Problemler gördüğümüz gibi, Antigone'nin eyleminin açıkça Simgeseli (bizzat varlığı, Simgeselin-Gerçeğini), Creon'un onu gerçekleştirme hevesine karşı "korumak" anlamına gelmesi gerçeğine rağmen, bu en nihayetinde kendi simgesel yok oluşuna karşılık gelmesi paradoksuna sınırlı değildir -Lacan'ın böylelikle istemeden "insani koşulun üstlenilmesini," onun sonluluğunu, simgesel kastrasyonu, "intiharın reddetmenin [etiğinin] en nihai, yüce bir şekli olarak hoşgörülmesi"[247] ile karıştırdığı haklı biçimde kaydedilmiştir. Daha da önemlisi, VII. Seminer'de ızdırabın ekonomi ve işlevine ilişkin olarak aşılamaz bir açmazla karşılaştığımıza inanıyorum. Birden fazla durumda Lacan saf arzuyu çıplak acıdan ayırt etmeye kalkışır. Örneğin, arzunun alanının "kenarını savunan" acının onun bütün içeriğine karşılık gelmediğini belirtir; ancak, bu alanda acısız olacak şeyin doğası hakkında hiçbir şey söylemez.[248] Neticede bize "[sado-] mazoşistik acı ekonomisi iyiler ekonomisi gibi görünür olur"[249] şeklinde hatırlatma yapmayı tercih eder. Açıkça söylemek gerekirse, bu patolojik sado-mazoşizmin en nihayetinde haz için "faydacı" bir acıyı içerdiği ve böyle olmakla haz ilkesinin ötesine gidemediği anlamına gelir. Bu varsayımdan başlayarak, VII. Seminer'in bir başka dersinde, Lacan Sadizm'in (ve dolayısıyla, örtük olarak Kantçılığın) "varlığın ızdırap çekerek varkaldığı sınırın... ilahileştirilmesine"[250] eşdeğer olduğunu söyleyebilir; bir başka deyişle, Sado-Kantcı acı kendini arzunun alanının sınırında konumlandıracak ve varlığı (suretini) gerçek arzunun boşluğuna *karşı* sözde "savunma" amacına hizmet edecektir.

---

247 Guyomard, *La jouissance du tragique*, s. 86.

248 *The Seminar. Book VII*, s. 239 (çeviri bana ait).

249 A.g.e.

250 A.g.e., s. 262 (çeviri bana ait).

Sado-Kantcılığın böylesi bir tanımının, Lacan'ın VII. Seminer'de daha önce sunduğu işlevsellik tanımıyla açıkça çeliştiğini vurgulamak önemlidir. Gördüğümüz gibi, bu durumda Lacan Kant'ın kategorik buyruğunun (aynı zamanda Sade'ın zevk almak buyruğunun) "hissiyat alemi"nin tasfiyesini gerektirdiğine isabetli bir biçimde işaret etmişti: İkisi de haz *için* acının faydacı ekonomisinin ötesindedirler ve en sonunda başardıkları "muazzam" [*massive*] *jouissance*'ın hazdaki acısıdır.[251] Tanım gereği, "muazzam" *jouissance*'ın içerdiği ızdırap, iyilerin hizmetindeki patolojik mazoşizm tarafından sağlanan "sınırda" duramaz; tersine, *jouissance* arzu alanında konumlanmış olarak bulunursa, o zaman acıdan ayrıştırılamaz demektir, ki bu tam da Lacan'ın inkar etmeye niyetlendiği şeydir...

(5) Lacan'ın dinleyicilerine Antigone'nin saf arzusu ile Sado-Kantcı "muazzam" *jouissance* arasındaki topografik ayrım üzerine *çok fazla* ipucu önerebilecek olduğunu ileri sürüyorum. Saf arzu alanı bir sınırın *ötesinde* yerleşiktir -bizi Simgeselin-Gerçeğinden ayıran bariyer- ki, biraz önce gördüğümüz gibi acının savunmacı bir şeyleşmesi olduğu düşünülür ve Lacan açıkça söylemese de (çelişkili biçimde) "muazzam" *jouissance* ile ilintilidir. Yine de saf arzu, aynı zamanda, sınırı/kenarı geçici olarak doldurmanın, patolojik acıya karşıt olan alternatif bir yolu olarak da anlaşılır. Bu mesele üzerine, Lacan'ın, sınırın şeyleşmesi olarak Sadecı ızdırabın "*var olanın* belirdiği boşluğa geri dönemeyen şey olduğunu doğrulayan bir durağanlık"[252] olduğu iddiası kesinlikle, başka bir derste bulunan, Antigone'nin saf arzu konumunu geçici olarak işgaliyle talep edilen yegane hakkın "Var olan, vardır" olduğu şeklindeki diğer iddiası ile birlikte okunmalıdır.

251 Kant'ın ve Sade'ın tüm hissiyatları benzer biçimde "apatik" redleri için, Baas'ın "Le désir pur," içindeki mükemmel analizine bakınız, özellikle s. 40-41'e. "Hissiyatın yadsıması olarak apati hazların ötesine, *kısaca* haz ötesine çıkar [ve Sade'ın] 'egemen *jouissance*' dediği şeyi [sağlar]."

252 *The Seminar. Book VII*, s. 261 (vurgu eklendi).

Sade'ın durumunda *ex nihilo* menedilmiştir: Boşluğun şeyleşmiş acı aracılığıyla "statik" yadsınması sonunda varlığı istemeden kaybetme ve ilksel Gerçeğe dönme riski taşır; tam tersine, Antigone'nin durumunda, *ex nihilo* olduğu şekliyle onaylanır: Varlığın eksiği olarak varlık ve kendisinin metonimisi olarak arzu böylelikle muhafaza edilir.

VII. Seminer'in sonlarına doğru, Lacan saf arzunun, "arada bir yerdeki" gelip geçici mekan olarak daha iyi anlaşılabilecek olan bir sınırda konumlandığı gerçeği üzerine giderek daha fazla ikna olmuştur (bkz. şekil 5.3). Saf arzu artık nihai öte değildir; ancak, ona erişen özne, böylesi bir nihai öteye ulaşmak için yoluna devam etmeden duramaz. Antigone'nin arzusu en sonunda saf arzunun kendisinin bulunduğu sınırın ötesini hedefler: Saf arzunun bizzat tam da "güzelliğin ışıltısı" kılığında belirdiği anda ve (Simgeselin gerçek eksikliğinin) sınırı geçildiğinde, "merkezi alanın ötesiyle [saf arzunun arasında bir yerdeki bir bölge] belli bir ilişki kurulur, fakat aynı zamanda, [böylesi bir ötenin] gerçek niteliğini görmemizi engelleyen şey de [kurulur]." [253] Lacan'ın derhal işaret ettiği gibi, böylesi bir öte, "ölüm içgüdüsünün ortaya çıktığı... cansız durum"dan başka bir şey değildir; [254] Antigone'nin saf arzusu, dolayısıyla kendisini problematik bir şekilde "saf ve basitçe bizzat ölüm arzusuyla" özdeşleştirir; [255] radikal arzu radikal biçimde yıkıcıdır. [256]

VII. Seminer'in yapısal açmazının ne olabileceğine dair net bir fikir verebilmek için, Lacan'ın böylesi bir "cansız" ötesinin niteliğini daha fazla belirlememesinin bir tesadüf olmadığını gözlemlemeliyiz. Oysa ki VII. Seminer'de başka bir yerde, başka bir meseleyi tartışırken, kartlarını masada açmaya zorlanır -yani, mitik bir (tutarsız) pre-simgesel veya post-simgesel *bütünlük* varsayımı, "ilksel Gerçek,"

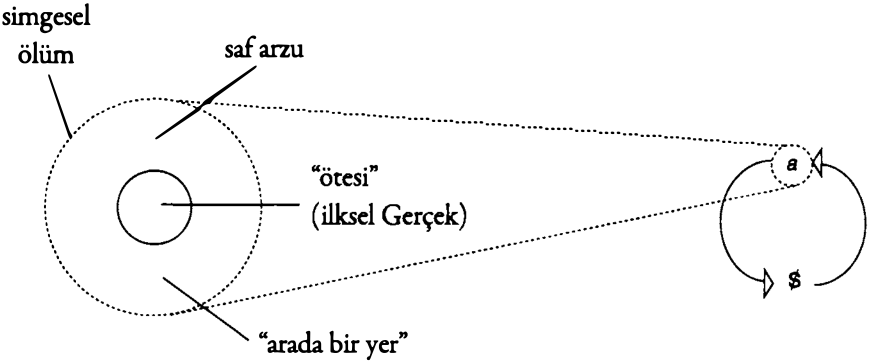
253 A.g.e., s. 281.

254 A.g.e.

255 A.g.e., s. 282.

256 A.g.e., s. 216.

bağıntısı olarak zorunlu biçimde Bir'in "muazzam" *jouissance*'ını gerektirir. "Ötede duran basitçe ikinci ölümle ilişki değildir," çünkü "aynı zamanda libidoya... [muazzam] *jouissance*'a erişim vardır": Bu normalde temel fantazinin "bariyeri" ile, "insanın bildiği *jouissance*'ın yegane anı"[257] ile tıkanmıştır. Diğer bir deyişle, Lacan, (hegemonik ideolojilerle toplumsal olarak koşullanan) temel fantazinin kısmi, "içkin" *jouissance*'ının insan için *somut olarak* yegane mümkün *jouissance* olduğunu ileri sürmektedir: Bu anlamda, En Yüce İyi yoktur, hatta başlangıçta iyiliklere hizmetten "daha iyi" görünebilecek bir radikal kötülük kılığında dahi;[258] psikanalizin görevi özneyi böylesi bir eksikliği üstlenmeye hazırlamaktır. Oysa ki bu durum, bu haliyle insan için bilinemez olan pre- veya post-simgesel "ötede" "muazzam" *jouissance* bulunması ihtimalini dışlamaz.



Şekil 5.3

V. Seminer'den şaşılası bir pasajda -benzer şekilde Bir olarak bir ilksel Gerçeğin mevcudiyetini varsayan bir seminer- Lacan bu meseleleri aşırı uçlara taşır ve sonunda "cansızı," ızdırap aracılığıyla *bizatihi* zevk alan, büyük harf D ile gerçekten de Sadecı bir Doğa'ya çevirir: "Eğer bir yandan, cansız doğaya geri dönüş gerilimin en düşük

257 A.g.e., s. 298.
258 A.g.e., s. 217.

düzeyine, istirahate dönüş olarak etkin biçimde kavranabilirse, diğer yandan, hiçbir şey bize garanti etmez ki, ayağa kalkan ve hayat olan her şeyin hiçliğe indirgenmesinde, orada dahi, daha önce olduğu gibi, sallanmaz [*ça ne remue pas*] ve her şeyin dibinde varlığın acısı bulunamayacaktır... Farklı şekillerde canlanan, çürüyen, mayalanan, kaynayan bir doğa hakkında bütün bildiklerimize bakacak olursak, hiçbir şey, bu acının yaşayan varlıklarda kesildiğini kanıtlamaz."[259] Düşüncem şu ki, benzer bir şekilde, Lacan'ın VII. Seminer boyunca, Ötekinin üzerinin çizilmesinin mantıksal sonuçlarını tam manasıyla üstlenememesi nedeniyle, hala ilksel Gerçek, "muazzam" *jouissance* ve (hazdaki) acı arasında genel bir denklik olduğunu varsaymaktadır. Böyle bir denklemi açıkça ifade etmez, çünkü bu durum, Antigone'nin eylemi Simgeseli yasanın "suçlu" evrenselleştirilmesinden "kurtarmayı" amaçlasa da, kaçınılmaz olarak, Antigone'nin sonunda Sado-Kantcı buyruğun en somut gerçekleştirilmelerinden birini cisimleştirdiğini kanıtlayacaktır.[260]

Bitirmek amacıyla, bir yandan, saf arzunun ortaya çıkışı zımnen öznenin ilksel *jouissance*'ta kaybolmasını içerirken, diğer yandan, etik eylemin bağımsızlığı, en azından biçimsel olarak korunur. Daha sonraki yıllarda Lacan'ın VII. Seminer'in açmazlarının üstesinden gelebilmek için bütün yapması gereken, saf arzuyu, Simgeselin gerçek boşluğunun anlık ortaya çıkışını, trajik ihlalden (yapılamamasından) ayırmak ve onun yerine etiğin eksiltici hareketinin nasıl radikal olarak yeni bir simgeselleştirmenin önkoşulu olarak

259 *Le séminaire livre V*, s. 246.

260 Bu muğlaklık için daha ileri kanıt Antigone'nin aynı zamanda bilimsel söylemin somut örneğinin cisimleşmesi gibi görünmesi gerçeği ile sunulmaktadır: Bir noktada, Lacan, Antigone'nin "bir tür tam bir öz-bilgi"ye sahip olduğunu söyler (*The Seminar. Book VII*, s. 273; vurgu eklendi; "tam" terimi şaşırtıcı biçimde İngilizce çeviride mevcut değildir). B. Baas'ın kendisi de Antigone ("*par excellence* apatik figür") ile Sadecı kahramanlar arasındaki yakınlığı vurgulamıştır (bkz. "Le désir pur," s. 61).

anlaşılması gerektiğine işaret etmektir. Gördüğümüz gibi, ölüm dürtüsü en nihayetinde, tekrar yeniden başlamak "iradesi" olarak *ex nihilo*'nun yasasına dayanır.

5.5 *J'ouïs-Sens, Jouis-Sens, Jouis-Sans*

Miller'ın VII. Seminer'in "gösteren ve *jouissance* arasında derin bir kopuş" sunduğu iddiasının tersine,[261] 5.4. alt bölümde, bu seminerde Lacan'ın hem mitik ihlalin iddia edilen "muazzam" *jouissance*'ını, hem de herhangi bir simgesel/anlamlandırıcı düzenin süperegoya ait bileşenine içkin olan *jouissance*'ın "kısa tatminini" nasıl analiz ettiğini gösterdiğimi düşünüyorum. Dahası, ihlal *jouissance*'ı, her şeyden önce kendisi bizzat (Sado-Kantcı) evrenselleşmiş Yasa'nın *jouissance*'ı olarak anlaşılması gerektiğinden, *jouissance*'ın bu iki "derecesi" birbirleriyle çok yakından ilintilidirler.[262] *Jouissance*'ın VII. Seminer'deki ikircikli statüsünün, daha çok, mitik bir pre veya post-simgesel alana gönderilse de, karşılık gelen bir "muazzam" *jouissance* varsayımını gerekli kılanın, bütünlük olarak bir ilksel Gerçek varlığını Lacan'ın hatalı olarak kabullenmesinin bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Bu evrede, Lacan, Doğa'nın *bizatihi* zevk alan Bir (farka dayalı, "mayalayan") varlık olduğu (Sadecı) fikrini henüz aşabilmiş değildir: Bu kavram, Ötekinin *a priori* üzerinin çizilmesini ve doğanın mantıksal eşzamanlı olarak yaşayan ölünün bir-değiline indirgenmesini varsayan tüm teorik (ve klinik) açıklamalarla yapısal olarak çelişir.

---

261 J.-A. Miller, "I sei paradigmi del godimento," *I paradigm del godimento* (Roma: Astrolabio, 2001), içinde, s. 18.

262 Miller'in okuması ile ilgili başka bir temel sorun daha var: (Antigone'nin) saf arzusu ve ihlalin *jouissance*'ı arasındaki denklemi hiçbir zaman sorunsallaştırmaz. Göstermiş olduğum gibi, bu denklem tam da gayet iyi nedenlerle Lacan'ın VII. Seminer'de umutsuzca ve başarısız biçimde yanlışlığını kanıtlamaya çalıştığı şeydir.

Lacan tereddütle da olsa, geç dönem eserlerinde giderek, "içkin" *jouissance*'ın, radikal bir anlamda tek mümkün *jouissance* olduğunu kabullenir. Ekstra-simgesel bir durumun mitik ufkunu pekala teorize edebiliriz, fakat aynı zamanda bizzat bu teorizasyon *jouissance*'ta bir artış ile mantıksal olarak tutarlı değildir. Dolayısıyla, bu son alt bölümde niyetim içkin *jouissance*'ın işlev gördüğü farklı biçimleri açıklamak ve aynı zamanda *jouissance*'ın bireysel özneleştirilmesine ilişkin bazı öncül saptamalar önermek; özne yasanın emrinin süperegoya ait -ve daima potansiyel olarak suçlu- dayatmasına nasıl direnmelidir? Bu amaç doğrultusunda, XXIII. Seminer'in (1975-1976) imtiyazlı bakış açısını benimseyerek, şimdi *jouissance*'a ilişkin bir dizi temel tez sıralayacağım: Bana göre, Lacan Ötekinin Ötekisi olmadığı hakikatinin tüm sonuçlarını nihayet bu çalışmada üstlenir.

(1) 4. Bölüm'de çıkardığım bazı önemli sonuçları özetlemek amacıyla, "simgesel Ötekinin Ötekisi yoktur" düsturunun, öncelikle, simgesel Öteki, herhangi bir dışsal garantör (Baba-nın-Adı'nın evrensel Yasası) tarafından meşrulaştırılmadıkça, Simgesel tam-değil oldukça, Simgesele göre gerçek Ötekiliğin artık mümkün olmadığı anlamına geldiğini hatırlamalıyız. Bir başka deyişle, VII. Seminer'in aksine, Lacan için nihayet, başlangıçta Simgesel tarafından "öldürülmüş" bir "ilksel Bir" yoktur; Simgeselde "delik açan" (İmgesel ile birlikte) Gerçeğin artığı olan Simgeselin-Gerçeğinin ötesinde saf bir ilksel Gerçek ("gerçek Gerçek" yok) yoktur. Daha da ilerlersek, Lacan için "ilksel Bir"in -veya "gerçek Gerçek"- nasıl tam da "Bir olarak sayılamadığı" için bir-değil olduğunu vurgulamalıyım: Aslında sıfıra karşılık gelir. XXIII. Seminer'den temel nitelikte bir pasajda Lacan "yanan ateş ['muazzam' *jouissance* serabı] Gerçeğin sadece bir maskesi olduğu" için "Gerçek mutlak sıfır tarafında aranmalıdır" der.[263] Bu 0'ı sadece geriye dönük olarak "sahte" simgesel/imgesel

---

263 J. Lacan, *Le séminaire livre XXIII. Le Sinthome, 1975*-1976 (Paris: Seuil, 2005), s.121.

Bir (Lacan'ın *semblant* dediği) bakış açısından düşünebiliriz:[264] 0 *per se hiç bir şey*, fakat "sahte" Bir'in kararlı bakış açısından belli bir şeydir; Kendinde-Şey, kendinde şey-değildir: Lacan'ın dediği gibi *l'achose*'dur.[265] Bir başka deyişle, 0, "gerçek Gerçeğin" zaten-daima kayıp mitik *jouissance*'ına eşdeğerdir; "sahte" Bir, "Bir yapmak" için -simgesel yapıdaki deliği tıkamak için- ve böylelikle geriye dönük olarak başlangıçta kaybolmuş bir mutlak *jouissance yanılsaması* yaratmak için nesne *a*'nın "sahte" *jouissance*'ına ihtiyaç duyar.

(2) *Jouissance* "acıdaki haz"dır. Daha doğrusu, bu *daima*, simgesel yapıda delikler açan Gerçeğin bir kalıntısı olan nesne *a*'nın *jouissance*'ına eşittir. Ötekindeki gerçek delik olarak nesne *a*, hem artı-artık Gerçeğin mevcudiyeti olarak delik, hem de Bütüncül Gerçeğin (her şeyden önce, hiçbir zaman mevcut olmamış ilksel Gerçek) yokluğu olarak o delik, yani, *jouissance*'ın yokluğudur. Bu gerçek artığın mevcudiyeti aslında neyi içerir? En saf şekliyle, artı *jouissance* olarak nesne *a*'nın *jouissance*'ı (kısmi dürtü) sadece zevk almanın *yokluğundan* zevk almak anlamına gelir, çünkü zevk alınabilecek başka bir şey yoktur. Bu durum, XVII. Seminer'de (1969-1970) Lacan'ın neden "Artı *jouissance* [nesne *a*'nın *jouissance*'ı] varmış gibi rol yapılabilir [*faire semblant*]; bir çok kişi bu fikrin peşinden koşuyor"[266] diyebildiğini açıklamaktadır. *Jouissance* ızdıraptır, çünkü bildiğim kadarıyla Lacan tarafından uydurulmamış bir neolojizm ile *jouis-sans*'dır.* Zevk yokluğundan zevk almak, o zaman Şey'in yokluğu-

---

264 "Bir sadece bedenin bir saksı olduğu sürece sahip olduğu varlığı ve tutarlılığından kavranabilir" (a.g.e., s. 18).

265 *Le séminaire livre XVII*, s. 187. Lacan burada "*l'achose*"u "*l'insubstance*," dediği şeyle özdeşleştirir ve bu iki kavramın "materyalizmimizin anlamını tümüyle değiştirdiğini" söyler.

266 A.g.e., s. 93.

* Fr. "jouis," jouir (eğlenmek, zevk almak) fiilinin birinci ve ikinci tekil şahıs şimdiki ve basit geçmiş zaman çekimleri; "sans" Türkçede "yok" veya "-sız" son eki ile karşılanabilir. [ç.n.]

nun, Şey'in şey-olmayan (*l'achose*) olması gerçeğinin ızdırabını çekmek, ondan zevk almak anlamına gelecektir.

(3) Psikanalizin ana görevlerinden biri de öznenin gerçek nesne *a*'yı bir *eksiklik* olarak kabullenmesini sağlamaktır. Eğer *jouissance jouis-sans* ise, "daha fazla" veya "daha az" zevk almak, ancak *jouissance*'ın *mevcudiyetini* verili kabul eden sapkın bir bakış açısından anlam taşır. Burada sadece tek bir temel farklılık geçerli: *jouis-sans*'ın olduğu eksiklik ya kabul edilir ya da edilemez. Psikoz durumunda olduğu gibi, öznenin (bariyer olarak) temel fantazisi nihai biçimde çözüldüğünde dahi, söz konusu olan *jouissance*'ın "artışı" değil, fakat Simgeselin *jouis-sans*'ın olduğu *jouissance*'ın potansiyel olarak yıkıcı eksikliğini yönetme kapasitesinin olmamasıdır. Diğer bir deyişle, *jouissance* eksikliğe dayandığı için biriktirilemez; eksikliği nesnel olarak biriktiremeyiz, (-1) + (-1) = -2 diyebiliriz ama ancak -1'in düpedüz eksiklikten *daha fazla* bir şey olduğunu örtük olarak varsayıyorsak -eğer en baştan beri hilekar bir biçimde -1'i +1'e çeviriyorsak... Lacan'a göre kapitalist söylem, tam da gerçek nesne *a*'dan (eksiklik) birikmiş *jouissance* olarak zevk alıyormuş gibi yaparak sapkının somut örneğini oluşturur.[267]

(4) *Jouissance* dürtü ve arzu arasındaki ayrıştırılamaz ilişkinin ön koşuludur. Daha doğrusu, dürtü bilinçdışı arzunun kısmi "mazoşistik" tatminini, tam da *jouis-sans*'ın tatminsizliği aracılığıyla temin eder. Sonuçta, *jouissance* dilin arzulayan varlıkları olarak insanların genel olarak gerekli bir ön koşuludur. En önemlisi, *jouissance* (nesne *a*'nın) sadece kaçınılmaz olarak gösterene "eşlik" eden fakat ondan ayrı kalan değildir; *jouissance* bizzat gösterenin kendisinde de belirir. Dürtü konuşulamaz değildir, kendisini dilde *jouis-sans* kılığında "konuşur." Zevk alma (veya daha iyisi eksikliği) da aynı zamanda niyetlenilen-zevk'tir. *Jouis-sans* aynı zamanda bir dilbilimsel

267 Bkz., örn. a.g.e., s. 92-95.

anlam eksikliğine, simgesel bilginin (*savoir*) kendisinin içkin bir sınırlılığına işaret eder; simgesel bilgi bilinçdışında tam-değil olduğu sürece, aynı zamanda "*jouissance*'ın aracı"[268] olarak da değerlendirilmelidir. *Jouis-sans*'ın bu ikili doğasının nedeni apaçıktır: nesne *a*'nın Gerçeğinin delikler açtığı Simgesel, hem arzunun/cinselliğin "libidinal" alanını, hem de bilginin "epistemolojik" alanını yapılandırır. Bu paralellik için temel Lacancı a priori, "Bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır" düsturunda bulunabilir: Arzu ve bilgi aynı bilinçdışı dilbilimsel yapıdadır ve her ikisi de *jouis-sans* ile nitelendirilirler. Nesne *a*'nın "libidinal" anlamını "epistemolojik" tarafıyla bir araya getirerek, Ötekinin Ötekisi olmaması hakikatinin, *jouissance*'ın eksikliğinin "anlamsızlığı"nı (yani, nesne *a*'nın "epistemolojik" tarafı), cinsiyetler arası ilişkinin eksikliğini (yani, nesne *a*'nın "libidinal" tarafı) gerektirdiğini ileri sürebiliriz.

(5) Son seminerlerinde, özellikle de XXIII. Seminer'de Lacan en az dört farklı türde *jouissance* kavramı kullanır, ki bence tümü de doğrudan veya dolaylı olarak her durumda nesne *a* ile ilişkilendirilmelidir. İlk tür, temel fantazide nesne *a*'nın fallik *jouissance*'ıdır: Lacan onu ifade etmek için cebirsel işaret Jφ'yi kullanır. Kısaca, bu *jouissance*, dilin bireyselleşmiş varlığı olarak özneyi "Bir yapmayı" sağlayan *jouissance*'dır, fantazmatik simgesel özdeşleşmenin ortadan kaldırılamaz gerçek bütünleyicisidir. Üzeri çizili özne sadece bir *j'ouïs-sens* temelinde simgesel düzenin anlamını "işitebilir" *(ouïr)*: *j'ouïs-sens*'ı pekala "Zevk alıyorum, öyleyse anlam ifade edebilirim" haline getirebilirdik.

İkinci tür, hegemonyası altında "Bir yapabildiğimiz" ve "anlam ifade edebildiğimiz" Ötekinin *jouissance*'ı ile ilişkilidir; dolayısıyla bu *jouissance* delik simgesel yapının kendisini "tıpalayan" ideolojik *j'ouïs-sens*'tan başka bir şey değildir. Lacan'ın X. Seminer gibi

268 A.g.e., s. 57. "'Llanguage zevk alır'" *(lalangue jouit)* (J.-C. Milner, *For the Love of Language* [Basingstoke: Macmillan, 1990], s. 131).

erken bir dönemde gözlemlediği gibi *"j'ouïs"* öznenin süperego buyruğu *"jouis"* (*"Zevk al!"*) için verdiği cevaptan başka bir şey değildir.[269] Ötekinin *jouissance*'ının fallik *jouissance*'a eşdeğer olduğunu görmek zor değildir. Ötekinin *jouissance*'ı, belli bir ideoloji tarafından çağrılan (yabancılaşmış) öznenin değil, yapının bakış açısından değerlendirildiği kadarıyla, ideolojik fallik *jouissance*'a karşılık gelir.

Üçüncü tür, Lacan'ın, cebirsel işaret JA ile gösterdiği, Öteki-*jouissance* dediği şeydir; 1970'lerin başında Öteki-*jouissance* çok iyi bilinen bir biçimde feminen *jouissance* ile ilişkilendirilmiştir. Öteki-*jouissance* kesinlikle Ötekinin *jouissance*'ı ile karıştırılmamalıdır. Öyleyse onu ekstra-simgesel olarak mı düşünmeliyiz? Diğer yandan, şu da doğru ki, XX. Seminer'de Öteki-*jouissance,* herhangi bir simgesel kirlenmenin ötesinde Gerçek'in saf *jouissance*'ına işaret ediyormuş gibi görünür -gerçekten de, "fallusun ötesinde yer almaktadır"[270]- diğer yandan, Öteki-*jouissance*'ın böylesi bir tanımlamasının, Lacan'ın anti-yapısalcı manevrasından tutarlı bir teori geliştirmek üzere yapılabilecek herhangi bir ciddi girişim için epeyce problematik olacağı açıktır. Borromean düğümü denilen şeklin ilk versiyonları -Lacan'ın öznedeki Gerçek, Simgesel ve İmgesel düzenlerin karşılıklı bağımlılıklarını temsil etmek için kullandığı topolojik şekil (aşağıdaki şekil 5.4'e bakınız)- tam da, çelişki değilse de, zorluğun nerede yattığını gösterir:[271] JA (Öteki-feminen-*jouissance)* Simgesel halkanın dışında konumlanır, fakat tüm halkaların dışında değil. Diğer bir deyişle, Simgesel halka olmaksızın Borromean düğümün olması da mümkün olmazdı ve hatta bunun sonucu olarak JA'nın da. Burada

---

269 *Le séminaire livre X*, s. 96.

270 *The Seminar of Jacques Lacan, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge. Book XX, Encore,* 1972–1973 (New York: Norton, 1999), s. 74.

271 Şekil 5.4 Lacan'ın XXII. Seminer, "R.S.I."dedir 1974-1975, yayınlanmamış (bkz. 21 Ocak 1975 ve 14 Ocak 1975 dersleri) önerdiği Borromean düğümünün farklı versiyonlarının bir sentezini temsil etmektedir.

kavranılması gereken önemli nokta feminen-*jouissance*'ın Simgesel ile ***dolaylı ilişkisidir***: En nihayetinde feminen tam-olmayan, tam da Simgesel'in tam-olmayanı, onun kurucu istisnai noktası olduğu için, fallik Simgesel'den hem farklı hem de ona bağımlıdır...[272] Bunun sonucu olarak, JA "gerçek Gerçeğin" *jouissance*'ına karşılık gelemez, çünkü Ötekinin Ötekisi olmadığına göre Öteki-*jouissance* yoktur.

Lacan XXIII. Seminer'de bu açmazın farkına varmış gibi durmaktadır; bu seminerde *jouissance* kavramının dördüncü bir türü olan J(*A̸*) Borromean düğümünde JA'nın yerini alır (bkz. şekil 5.5).[273] O yılın en önemli derslerinden birinde Lacan şöyle söyler: "J(*A̸*) *jouissance*'a ilişkindir, fakat Öteki-*jouissance*'a değil... Ötekinin Ötekisi olmadığı gibi Öteki-*jouissance* da yoktur."[274] Öteki-*jouissance* JA'dan, üzeri çizili Ötekinin J(*A̸*) *jouissance*'ına geçiş, XX. Seminer'de atıf yapıldığı biçimiyle Azize Teresa'nın kutsal vecdini, XXIII. Seminer'de ayrıntılarıyla analiz edilen Joyce-*le-saint-homme** tarafından yürütülen eksikliğin "adlandırılması"ndan ayıran uzaklığı özetler. O seminerde, (Kadın'ın; Tanrı'nın) JA'sı imkansız hale gelir; ancak feminen *jouissance* J(*A̸*) terimleriyle yeniden tanımlanabilir.[275] Öyleyse, J(*A̸*), ***JA'nın imkansızlığının*** (bir tür) *jouissance*'ıdır.

---

272 "Feminen 'Tam-olmayan' kadının simgeselin dışında esrarengiz bir kısmı olduğu anlamına gelmez, bu sadece basit bir bütünleşme eksikliğidir" (S. Zizek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* [Cambridge, MA: MIT Press, 2003], s. 68).

273 Bkz. *Le séminaire livre XXIII*, s. 55.

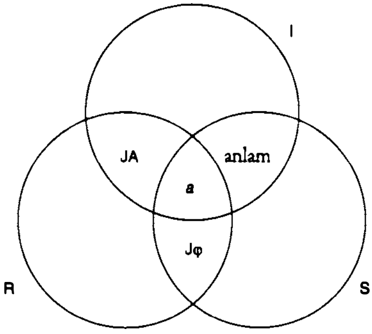
274 XXIII. Seminer, 16 Aralık 1975 dersi. Bu pasaj XXIII. Seminer'in Seuil versiyonunda tanınamaz düzeyde modifiye edilmiş durumda. Burada *École Lacanienne de Psychanalyse* tarafından sunulan versiyona dayanıyorum.

* Fr. Lacan'ın James Joyce için "saint" (aziz) ve "homme" (adam, erkek, insan) kelimelerinden türeterek kullandığı neolojizm. [ç.n.]

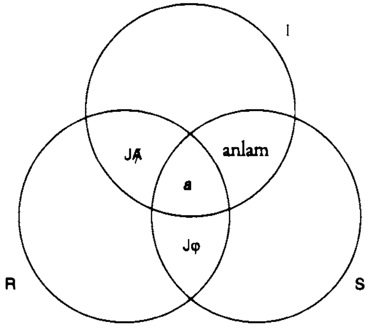
275 Bu şekilde, *Joy-cecu** *jouissance*'ı, XX. Seminer'in dişil *jouissance* ile eşlemiş olduğu mistiğin *jouissance*'ının tepeden tırnağa yeniden ayrıntılarıyla ele alınması olarak düşünmek zor olmazdı. Sonrasında, Lacan'ın Joyce ve bir aziz arasında kurduğu tekrarlayıcı paralelliğin neden karşılıksız olmadığı daha berraklaşmaktadır.

En önemlisi, üzeri çizili Öteki'nin *jouissance*'ının fallik *jouissance*'tan fallusun "ötesinde" olmaksızın ayrıldığını vurgulamalıyım.

J(Ⱥ) kavramının ayrıntılarıyla ele alınması, aynı zamanda "*Y a d'l'Un*" ("Bir diye bir şey vardır")[276] diyen Lacan'ın geç dönem düsturu için de anlamlı yansımalara sahiptir. XX. Seminer'de, saf farklılık, mayalanan Doğa şeklinde kavranan bir saf Gerçek fikriyle Lacan bu Bir'i JA ile özdeşleştiriyor gibi durmaktadır; oysa ki XXIII. Seminer'de JA'nın bir Evren'in olduğu hakikatini tanımlamayı amaçladığını beyan etse de, her şeye rağmen, Evren'in bu haliyle bir Tek Evren, Evren'in bir Bir (saf, Öteki-*jouissance*'ın), olmasının oldukça ihtimal dışı olduğunu belirler.[277] Yani, bir saf, mitik Gerçek -yaşayan ölü- geriye dönük olarak varsayılmalıdır, fakat o da (kendi kendine zevk alan ilahi) Bir olarak sayılamaz, hatta saf farklılığın sözümona "daha zayıf" Bir'i olarak dahi.



Şekil 5.4



Şekil 5.5

("*sinthome*-Joyce azizlik ile homofoniktir"; J. Lacan, "Joyce le symptôme," *Le séminaire livre XXIII*, içinde s. 162).

Joyce'un ilk hecesi "joy" İngilizcede "keyif, haz, neşe" karşılığı. [ç.n.]

276 Bkz., örn, *The Seminar. Book XX*, s. 5.

277 *Le séminaire livre XXIII*, s. 64. Lacan aynı zamanda tartışmasız bir biçimde şöyle der: "doğanın kendisini bir olmayarak sunduğunu [*se spécifie*] söylemek isterim. Bundan sonraki sorun ona yaklaşmak için nasıl bir prosedür [edinmemiz] gerekmektedir" (a.g.e., s. 12).

Bu aşamada, can alıcı bir soru sormalıyız: Öteki-*jouissance*'ın imkansızlığının *jouissance*'ı, üzeri çizili Ötekinin *jouissance*'ı "standart" fallik *jouissance*'tan nasıl ayrılır? Ne de olsa, fallik *jouissance* da, kendi biçimiyle bir *jouis-sans*'ın üzeri çizili *jouissance*'ı türüdür... Lacan'ın dolambaçsız cevabı şöyledir: Fallik *jouissance* Bir yaparken, J*A* bireyi yapar. Fallik *jouissance* (nesne *a*'nın), eksikliği giderek silermiş gibi yaparak simgesel Bir'i yapıyorsa, diğer yandan, yine nesne *a*'dan zevk almakta olan J(*A*), o eksiklikten "kendisinin" Simgeselini geliştiren bireyi yapar. Joyce, nesne *a*'yı, Simgeseldeki eksikliği (kısmen) bireyselleştirerek kendisini özneleştirmeyi başardığı sürece Lacan için "bireydir;"[278] birey ideolojik Bir değildir, fakat Bir'in başka bir modalitesine karşılık gelir, kendi gerçek eksikliğinden "başlayarak" Simgeselde yaşamanın başka bir (psikotik olmayan) yoludur. Bu şekilde, *ex nihilo* ana teması, Antigone "suisidal" figürünün ötesine geçen yeni bir ifade bulur.

Burada Lacan'ın (*A*)'nın -ki aynı zamanda daha bilinen şekliyle *sinthome* dediği- ortaya çıkışını Gerçeğin *adlandırılma* meselesiyle ve *jouissance*'ın "işaretlenmesi"ni, öznenin Ötekindeki gerçek eksikliği geçici olarak üstlendikten sonra, Simgeselin yeniden kaydedilmesini ve yeniden simgeselleştirilmesini meydana getirmesi gereken yola[279] ilişkin uzun süredir geriye atılan soru ile yakından ilişkilendirdiği şekli özellikle vurgulamalıyım. Lacan için Joyce gerçekten de "*Joyce*-le-sinthome"dur.[280] Eğer bir yandan Joyce'un "sembolü

---

278 "Joyce kendisini bireyle özdeşleştirir" ("Joyce le symptôme," s. 168).

279 *Sinthome* ile belli bir *jouissance* tarzı arasındaki katı ilişkiye gelince, Lacan şöyle yazar: "Joyce keyifle ilişki içindedir, yani, İngilizce olan *llangajda** yazılan *jouissance* ile; bu joy-celama**, bu *jouissance*, metinden edinilebilecek tek şeydir. Bu semptomdur" (a.g.e., s. 167).

* Lacan, genelde "lalangue" şeklinde kullandığı neolojizmi burada "llanguage" olarak yazmış, Fransızca okunuşuyla karşılamayı tercih ettim. [ç.n.]

** Lacan burada İngilizce "enjoying"e gönderme yaparak "en-Joyceing" şeklinde kullanıyor. [ç.n.]

280 A.g.e., s. 164.

ortadan kaldırdığı"[281] doğru ise ("[mevcut, hegemonik] Bilinçdışı'na katılımı"),[282] diğer yandan, Lacan'ın son çalışmalarında psikanalizin amacı olarak savunulan "*sinthome* ile özdeşleşme" (kişinin Gerçeğinin adlandırılması olarak) asla sürekli bir öznel çözülmeye, Simgeselin psikotik bir işlevsizliğine karşılık gelemezdi. Böylesi bir hatalı çıkarıma karşıt olarak vurgulamalıyım ki:

(1) Joyce -Leader'ın önerdiği bir formülü benimseyerek söylersek- "tetiklenmemiş" bir psikotiktir. Başlangıçta nevroz ile psikoz "arasındadır" ve devamında (kısmen) bireyselleştirilmiş bir Simgesel üretmeyi başarır;

(2) nevrotikler, temel fantazilerini katetme yoluna koyulduklarında, en sonunda, Simgeselden ayrılma ve onu izleyen yeni bir bireyselleştirilmiş Ana-Gösteren aracılığıyla simgesel yeniden kaydedilme anında, kendi ideolojik semptomlarını -hegemonik temel fantaziler tarafından dayatılan *jouissance*'ı- psikotik olmayan bir *sinthome*'a çevirebilirler. Bu aynı zamanda Joyce'un, açık bir psikotik olmasa da, başlangıçta herhangi bir temel fantaziyi katetmesi gerekmediği anlamına gelir. Nevrotiklerin tersine, zaten Simgeselden ayrılmıştır; bunun yerine kendisinin kurucu Ana-Gösteren'ini yaratması gerekmektedir. Miller'ın belirttiği gibi: "[Joyce için] otantik Baba-nın-Adı bir yazar olarak kendi adıdır... edebi üretimi eksikliğini çektiği anlam içinde kendisini yeniden konumlandırmasını sağlar."[283]

Sonuç olarak, *sinthome'a* ilişkin iki kışkırtıcı soruyu yorumlamak istiyorum. Bunların ilki Hoens ve Pluth tarafından "*Sinthome:* Eski Bir Problemi Yeni Bir Yazma Yolu" içinde formüle edilmiştir. İkincisi Miller'ın çığır açıcı "*Jouissance*'ın Altı Paradigması" içinde bulunur. Her iki metinde de, yazarlar sorularını bilerek açık bırakırlar;

---

281 A.g.e.

282 A.g.e.

283 J.-A. Miller, "Lacan con Joyce: Seminario di Barcellona II," La Psicoanalisi, no. 23 (1998), s. 40.

muhtemelen, Lacan'ın eserinde bitirilmemiş bir şeyle karşı karşıya olduğumuza işaret etmek ve onun Freudcu psikanalizi yeniden keşfinin yeniden keşiflerini teşvik etmek amacıyla.

Hoens ve Pluth ile başlayalım: "Baba-nın-Adı hangi bakış açısından *sinthome* ile özdeş görülebilir?"[284] diye sorarlar. VII. Seminer'i analiz ederken zaten gördüğümüz gibi, 1950'lerin sonlarında *Nom-du-Père* sadece yasaklayıcı bir *Non!-du-Père* olmayı bırakır; aslında, standart nevroz durumunda, Baba-nın-Adı başka açılardan yıkıcı olan bir *jouissance*'ın semptom aracılığıyla düzene sokulmasını da sağlar, "Hayır!"ı (Simgeselde delik açan eksiklikten ideolojik olarak) zevk almamıza (alırmış gibi yapmamıza) izin verir. Lacan'ın Joyce üzerine sonraki çalışmalarıyla bize bunun da ötesinde önerirmiş gibi göründüğü şey, "tetiklenmemiş" psikoz durumunda, özneye toplumsal mekanda yerleşmesini sağlayan düzenlemenin aynısının, sonunda bizzat *sinthome* tarafından yerine getirilebilecek olması gibi durmaktadır. Diğer bir deyişle, Ötekinin üzerinin çizilmesini sağlayan Baba-nın-Adı'nın göreceleştirilmesi -yapısal eksikliğin belirmesi- semptom söz konusu olduğu sürece iki birbirini tamamlayan sonuca neden olur.

Bir yandan, Baba-nın-Adı, gerçekte görev alanının dışında bir konumu işgal ettiği sürece -eksiklik Gerçek alanına ait olduğuna göre- bizzat kendisi bir semptom olarak değerlendirilebilir (dolayısıyla XXIII. Seminer'de Lacan "Oidipus kompleksi bu haliyle bir semptomdur" der).[285] Diğer yandan, "*jouissance*'ı yönlendirme ve organize etmeyi başaran her şey,"[286] eğer Baba-nın-Adı düzgün bir biçimde çalışmıyorsa, genellikle "standart" Baba-nın-Adı ile başarılan

284 D. Hoens and E. Pluth, "The sinthome: A New Way of Writing an Old Problem," *Re-Inventing the Symptom: Essays on the Final Lacan* içinde, ed. L. Thurston (New York: Other Press, 2002), içinde, s. 13.

285 *Le séminaire livre XXIII*, s. 22.

286 A. Di Ciaccia and M. Recalcati, *Jacques Lacan. Un insegnamento sul sapere dell'inconscio* (Milan: Bruno Mondadori, 2000), s. 108.

sınırlandırma eylemini yerine getirebilir. Joyce'un paternal metaforu hatalıydı: Yazar tarafından ilave yapılmalıydı. Dolayısıyla "Joyce" ismi "tekil bir evren"dir. Joyce, tam da kendi *jouis-sans*'ını yazarak Baba-nın-Adı'nın yedek bir versiyonuna erişir -böylelikle, tanım gereği bireyselleşmiş ve anti-ideolojiktir.[287]

Miller'a gelirsek, Lacan'ın geç dönem eserlerinde psikanalitik tedavinin sonunun semptomla "geçinmek," "semptomun usulünü bilmek" açısından anlaşılması gerektiğini sıklıkla söylediğini hatırlatır. Sonrasında izleyen soruya yönlendirir: "[Semptomun usulünü bilmek] tekrarın kesilmesi midir, yoksa yeni türden bir tekrar mıdır?"[288] İşaret etmeliyim ki, Miller için her iki seçenek de temel fantaziyi peşinen dışarıda bırakır, çünkü "tekrar olarak anlaşılan" *jouissance*'ı "fantazi olarak anlaşılan" *jouissance*'a tuhaf bir şekilde karşıt olarak koyar.[289] Hatta daha da beklenmedik bir şekilde, semptomun usulünü bilmeyi, sadece "analizde çalışılan bir ihlal... boşluğun ve öznenin

---

287 Dolayısıyla *sinthome* "pozitif" *jouis-sens* olarak da tanımlanabilir ve "negatif" ideolojik *jouissance*'a karşı konumlanabilirdi. "Negatif" iki farklı düzeyde tanımlanmalıdır: (a) genel düzey, ki gördüğümüz gibi tüm (fallik) bilgi zımni olarak bir "*jouissance* aracıdır"; (b) belli anlar, ki hegemonik gösterenler ve *jouissance* arasındaki ideolojik bağlantı açıkça *jouis-sens* içinde belirir. Bu durumlarda, zorunlu olarak budala Ötekinin tarafında olan budalaca, uzlaşımcı bir dille karşılaşırız. Diğer bir deyişle, hegemonik Ötekinin eksikliğini açıkça ortaya koysa da, negatif *jouis-sens* Ötekini yadsımak üzere yıkıcı bir işlev görmez; aksine, yapısal ve kabullenilemez *jouissance*'ı için ona bir dilbilimsel boşalım sunarak Ötekinin ideolojik hegemonizasyonuna tümüyle katılır. "Çirkin sözler" denilen şeyler bu yüzden var: Küfür ve hakaretler de bu kategoriye dahil olabilir veya daha sıradan örnekler sunmak gerekirse "aynen," "sıkıntı yok," "süper," "atıyorum," "gibi, gibi," "bakıldığında..."* gibi ifadelerin ortak özelliklerinin kompulsif tekrar olduklarını söylemeye gerek yok.

* Yazar İngilizcede "cool," "you know," "check it out," "I was like . . ." ifadelerini seçmiş, ben bunları Türkçe ergen dilinde yaygın olanları seçerek karşıladım. [ç.n.]

288 Miller, "I sei paradigmi del godimento," s. 32.

289 A.g.e., s. 31.

çözülmesinin yönünde gitmeye bir davet"[290] olarak tanımlanan temel fantazinin *katedilmesine* karşıt olarak koyar.

Bu keskin karşıtlıkların son derece müphem ve yeterince tartışılmamış olduklarını düşünüyorum. Örneğin, Miller'ın hiç tereddüt etmeksizin (tekrarlanan veya tekrarlanmayan) semptomun analizin sonu olduğu varsayımını, öznel ilga oluşmadığı takdirde semptomun tanım gereği ideolojikleştirilmiş olduğunu sorunsallaştırmadan önermesi olağanüstü şaşırtıcıdır. Ancak Miller'ın sorusunun şu şekilde yeniden formüle edildiği takdirde aşırı derecede ilginç olduğuna inanıyorum: Semptomun ideolojik olmayan bir usulünü bilme önkoşulu olarak temel fantazi *katedildikten sonra*, özne *yeni* bir temel fantazi mi kurar? Diğer bir deyişle, *sinthome* tarafından ortaya getirilen arzulama biçimi, (yeni) temel fantazinin (zorunlu olarak tekrarlayıcı hareketini) içerir mi yoksa dışlar mı?

Bence, *sinthome* (radikal olarak yeni) bir temel fantazinin oluşumunu dışlıyor olsaydı, kesin statüsünü sadece Lacan'ın kendi eseri temelinde ifade edebilmemiz olağanüstü güç olurdu. Bu durumda, Simgesel ve Gerçek arasındaki ilişkinin Gerçek lehine (psikotik olmayan) bir tersine çevrilişi -bir "tersine" yüceltme veya Miller'ın söylediği gibi, "çok gerçek kalan bir simgesel"[291]- olmasından daha doğru biçimde nasıl tanımlayabileceğimizi göremiyorum. Dahası, bu yeni simgesel özdeşleşmenin politik çıkarımları konusunda ne demeliyiz? Dolambaçsız söylemek gerekirse, mevcut hegemonik Ana-Gösteren ile kısmi uzlaşımları bir yana -kuşkusuz ki Joyce yazdığı gibi konuş-

---

290 A.g.e., s. 32.

291 J.-A. Miller, Joyce avec Lacan, ed. J. Aubert (Paris: Navarin, 1987) içinde "Préface". Joyce'un yazım tarzına ilişkin olarak, Miller şunu da ekler: "[bize] içinde Simgeselin, Ötekinin konumu olarak, ne İmgeselin üstünde asılı durduğu, ne de hatta Gerçeği imkansız olarak çevrelediği, fakat üçünden biri olarak oluşuma katıldığı bir topoloji [sunar]" (a.g.e., s. 12). Bu beyanlar olağanüstü akıl çelici olsalar da aynı zamanda bir ölçüde muğlaktırlar.

muyordu...- Gerçeğin bireysel adlandırılması düzeyinde ortak bir fantazmatik geri plan yoksa, *sinthome*'lar birbirleriyle nasıl iletişim kurarlar? Dilin tam anlamıyla *sinthomatik* varlıklarından oluşan varsayımsal bir toplumun -dilin fallik varlıklarınına karşıt olarak- Simgeselin çok sayıda Simgesele kaçınılmaz olarak parçalanmasına ve sonunda tümüyle çökmesine neden olacağı açık değil midir?

Diğer yandan, eğer *sinthome* yeni bir temel fantazinin kurulmasına ve Miller'in gerçekten orijinal bir temel fantazinin belirmesi -radikal olarak yenilikçi bir Ana-Gösteren'in kaçınılmaz karşılığı- olarak ifade ettiği "yeni bir tekrarlama tarzının" oluşmasına neden olsaydı, o zaman Lacan'ın *jouis-sans* etiğinin mirasını devralmış olduğunu hak ederek iddia edebilecek bir politikanın dış hatları seçilebilir hale gelirdi. Psikanalitik camia *bizatihi* bir politik avangard değildir; Lacancı psikanaliz herhangi belirli bir Ana-Gösteren'i desteklemez; ancak, etiği ile uyumlu bir yeni Ana-Gösteren'in yolunu açma amacını taşıdığı açıktır.[292]

Bitirmeden önce bazı önemli noktaları tekrarlayalım. Simgesel yapı, temel fantazileri hegemonize eden sadece belli bir raslantısal Ana-Gösteren aracılığıyla evrensel olduğu sürece, öznenin kendi ideolojikleştirilmiş temel fantazisi altındaki gerçek eksiklikle karşılaşması, onu evrenseldeki eksikliği üstlenmesine zorlar. Tersine, eksikliğin yeniden simgeselleştirilmesi, dolayısıyla, tanım gereği daima tekil düzeyinde uygulamaya sokulur. Daha doğrusu, bu durum öznenin, evrensel olacaksa tekilin gerekli olduğunu kavradığı spesifik an olmaktan başka bir şey olmadığı sürece, tekil bireysele burada dönecektir. Bu kritik aşamada özne iki şeyden birini yapabilir:

(1) hegemonik Ötekisi ile bir arada varolurken *kendi ismi haline gelebilir,* kendi *sinthome*'unu geliştirebilir. Bu çözüm, yöneten

---

292 "Analistin söyleminin efendinin söyleminden başka hiçbir şey yaratmadığına hiç kimsenin tanıklık etmemiş olması nasıl da merak uyandırıcıdır" (*Le séminaire livre XVII*, s. 205).

evrenselin anlamsızlığı ile kaçınılmaz olarak belli bir uzlaşımı, evrenselin bireye dayandığı farkındalığının giderek azalmasını içerir; böylesi bir yeniden yabancılaşma ancak psikanalitik tedavi aracılığıyla temel fantazinin periyodik olarak yeniden katedilmesi ile engellenebilirdi. Yine de, bu durumun etik ve politiğin otomatik bir ayrımını içermediği kısa zamanda kavranır: Bir hakikat noktası olarak, Lacancı psikanalitik tedaviden geçen ve simgesel düzenin tutarsızlığını, *jouis-sans*'ı etik olarak üstlenen insanların sayısının artması, kaçınılmaz olarak birincil amacı eksikliği ortadan kaldırmak olmayan bir politik gücün başarı şansını arttırırdı;

(2) *bir hareketi adlandırabilir,* yeni bir Simgeseli yükseltebilir -kişinin kendi bireysel Ana-Gösteren'i/*sinthome*'u aracılığıyla yeniden simgeselleştirilmiş- ve politik olarak onun hegemonyası için mücadele edebilir. Bu durum açıkça yukarıdaki (1)'i varsayar: Örneğin, Marksizm Marx'ın kendi adını ilk olarak *a la Joyce* yaptığını varsayar. *Jouissance*'ın böylesi bir doğrudan siyasallaşmasının, ancak kurduğu temel fantazi radikal olarak *yeni* ise Lacancı psikanaliz ile uyumlu olabileceğini söylemeye dahi gerek yoktur; diğer bir deyişle, bir Ana-Gösteren, ancak Simgeseldeki gerçek eksikliğin, *jouis-sans*'ın geçici olarak üstlenilmesini yakından izlemekteyse ilericidir ve uğrunda mücadeleye değer. Burada sadece adı anılan çok karmaşık bir meseleyi aşırı basitleştirme riskini alarak, *ex nihilo*'nun aşırılık etiğinin herhangi bir mümkün politik ayrıntılı ele alınışının yeni olanla iyi olan arasındaki denkleme dayanması gerektiğini ortaya atacak denli ileri gitmek isterim.[293]

---

293 Bu son nokta için, Lacan'ın etik öznesi ile *Théorie du sujet*'de (Paris: Seuil, 1982) açımlandığı şekliyle Badiou'nun politik öznesi arasındaki mümkün bağlantıların ayrıntılı bir incelemesi gerekli olacaktır.

Lacan'ı derinlemesine anlamak isteyenler için olmazsa olmaz bir kitap!

Bir felsefecinin kılı kırk yaran özeni Lacan'ın kavramlarının derin kıvrımlarında dolaşıyor.

Lacan'ın düşüncesinin genişliği karşısında, üstelik onu açık bir metin olarak okuyarak Lacan'a olan borcu ödüyor Chiesa. Lacan'ı akademik ya da düpedüz hatalı bir şekilde okumanın karşısına kendi okumasını koyuyor. Hem de bütün bu eleştirelliği yeri geldiğinde Lacan'ın kendisine karşı da durarak gerçekleştiriyor.

Chiesa Lacan'ı Lacan'la birlikte Lacan'a karşı tefsir ediyor.

Lorenzo Chiesa bu kitapta üç temel Lacancı düzeni, yani İmgesel, Simgesel ve Gerçeği öznelik ve Ötekilik bağlamında felsefi bir okumaya tabi tutuyor. Bunu yaparken Lacan'ın belli başlı seminerlerini ve yazılarını büyük bir titizlikle gözden geçiriyor. Özne, ego, ayna evresi, ego-ideali, ideal-ego, nefret, saldırganlık, aşk ve daha pek çok kavram ilk kısımda ele alınıyor. İkinci kısım dil, Simgesel, gösterenin öznesi, gösterge, fallus, eksiklik, arzu kavramları üzerinden Lacan'ın yapısalcılığa karşı giriştiği tartışmayı gözler önüne seriyor. Ve en nihayetinde de jouissance kavramıyla birlikte adına Gerçek denen o düzene ulaşıyoruz. Bu hem Simgesel'in çıkmazlarına karşı konumlandırılıyor hem de içkin bir imkânsızlık noktası olarak Yasa ile ilişkisi açısından ele alınıyor.

Kitabın başından sonuna geldiğimizde ise karşımızda genç yaşına rağmen çok büyük bir düşünürle karşı karşıya olduğumuz gözlemi bir kez daha doğrulanıyor.

Lorenzo Chiesa, filozof. Özellikle psikanaliz, biyopolitika, Marksizm, Fransız ve İtalyan düşüncesi üzerine çalışmaktadır.

Axis Yayınları

ISBN 978-605-80898-4-6
9 786058 089846